HISTORIA CULTURAL DEL HUMANISMO

JACINTO CHOZA

HISTORIA CULTURAL *DEL* HUMANISMO

THÉMATA • PLAZA Y VALDÉS
SEVILLA • 2009 • MADRID

Editorial Thémata
C/ Italia, 10. 41907-Valencina de la Concepción (Sevilla) · ESPAÑA
Tlf.: (34) 955 720 289
E-mail: jacintochoza@hotmail.com · Web: www.themata.net

Plaza y Valdés, S.L.
Calle de las Eras, 30, B.6
28670-Villaviciosa de Odón
Madrid (ESPAÑA)
Tlf.: (34) 916 658 959
E-mail: madrid@plazayvaldes.com
Web: www.plazayvaldes.es

Plaza y Valdés, S.A. de C.V.
Manuel María Contreras, 73.
Colonia San Rafael
06470 México, D.F. (MÉXICO)
Tlf.: (52) 55 5097 20 70
E-mail: editorial@plazayvaldes.com
Web: www.plazayvaldes.es

ISBN: 978-84-92-751-02-0 · DL: S-xxx-2009

Impresión: Kadmos · *Producción editorial:* Los Papeles del Sitio · Impreso en España

ÍNDICE

A

MI HIJA IRENE

A

JUAN ANTONIO, ENCARNITA,

PEPE, MANOLO Y PILI,

HERMANOS

«Y dijo Yahvéh: 'he aquí que todos son un solo pueblo con un mismo lenguaje, y este es el comienzo de su obra. Ahora nada de cuanto se propongan les será imposible. Ea pues, bajemos, y una vez allí confundamos su lenguaje, de modo que no entienda cada cual el de su prójimo'. Y desde aquel punto los desperdigó Yahvéh por toda la haz de la tierra, y dejaron de edificar la ciudad»

(*Génesis*, 11, 6-8)

«Los cosmólogos nos dicen que el sol se halla actualmente hacia la mitad de su periodo vital previsible, como podríamos denominarlo metafóricamente, y que esperan que continúe ejerciendo su papel como estrella sustentadora de la vida durante varios miles de millones de años.

Si la humanidad no se destruye a sí misma, si no la destruye un meteorito o cualquier otra colisión cósmica (que son sin duda posibilidades muy reales), las condiciones naturales de su existencia darán a los humanos la oportunidad de afrontar los problemas de su vida en común en la tierra, o donde sea, durante mucho tiempo en el futuro.

Un futuro de cuatro mil millones de años debería dar a los humanos la oportunidad de salir de varios callejones sin salida y de aprender a hacer más agradable su vida en común, más significativa y más meritoria»

Norbert Elias, *Teoría del símbolo*

PRÓLOGO

La definición aristotélica del hombre como «animal que tiene palabra», *Zóon lógon échon*, la tradujo Séneca al latín como *animal rationalis*, y se volcó a las lenguas vernáculas como «animal racional». Durante muchos siglos se interpretó esa animalidad como la de un ser subsistente y autónomo, y esa razón como capacidad de construir un conocimiento seguro y verdadero, como racionalidad científica. A tenor de esas interpretaciones, al ser humano se le llamó «hombre» en el mundo grecorromano clásico, «persona» en el mundo cristiano medieval y «sujeto» en el mundo ilustrado moderno.

Tras la liquidación de la Modernidad, se le llama «existencia» o «existente», y no se le interpreta como subsistente y autónomo, sino como vida o como tiempo que transcurre en la corriente de las relaciones entre todos los humanos y, más en general, entre todos los vivientes. Simultáneamente, la fórmula «animal racional» ha sido sustituida por «animal simbólico» y otras análogas, mientras que la racionalidad científica ha sido objeto de revisiones desde numerosas perspectivas. Se desplegaron desde una crítica de la razón pura y una crítica de la razón práctica hasta una crítica de la razón histórica, estética, cínica, feminista, etc.

Correlativamente se proclamó el fin de la historia, la muerte del arte, la muerte de Dios y la muerte del hombre, con expresiones efectistas que significaban la obsolescencia de fórmulas acuñadas en otras épocas, épocas que podían considerarse como culturas pertenecientes al pasado. Tal era el caso precisamente de «animal racional», «persona», «sujeto», «razón» y «racionalidad».

La filosofía, que durante la Modernidad había estado en buena medida consagrada a la ciencia, a admirarla, a imitarla, a fundamentarla, a analizar su estructura, a perfeccionarla, etc., pasó a integrarse también con la literatura, la historia y la sociología en la forma de

crítica literaria, crítica del presente y crítica social, y a fundirse con otros modos de saber.

Esos cambios en el pensamiento eran, en primer lugar, resultado de cambios en el modo de vivir, y secundariamente, los efectos del impacto de la antropología en el concepto de hombre y en la filosofía. Surgía un nuevo comportamiento intelectual, derivado de un nuevo modo de organizar y desarrollar la vida, y derivado de haber comprendido que la cultura es más radical que la razón, y que la racionalidad científica es una modulación de la razón que acontece y se altera según la variación de otros parámetros culturales. En esa línea se inscribe el presente estudio.

La historia cultural no es la historia de la reflexión y la formulación de conceptos sobre el hombre o sobre cualquier otra entidad. Es, en uno de los modos de entenderse y ejercerse, el análisis de algunos factores culturales que influyen decisivamente en la formación y evolución de los estilos, instituciones, prácticas, ideas y conceptos en general, y de algunos en particular.

Por lo que se refiere al concepto de hombre, a la definición que Aristóteles propusiera, el presente estudio ha consistido en tomarla no como definición esencial, según género próximo y diferencia específica, que es la forma canónica de la definición lógica y la metafísica, sino como una descripción histórico sociológica. El propio Aristóteles la toma también en ese sentido al explicarla, aclarando que los hombres son los seres que se ponen de acuerdo acerca de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, para la ciudad.

Todavía más, el filósofo griego señala que sin ciudad, sin *polis*, no hay propiamente hombre en el sentido de que, antes de la *polis*, el hombre no ha alcanzado todavía la plenitud propia de la esencia humana. Antes de la *polis* la humanidad todavía se encuentra en una situación de minoría de edad (desde luego, no culpable).

El remitir la definición aristotélica a su base histórica y sociológica abre perspectivas para el análisis del hombre y del humanismo en varios sentidos, y sobre todo en dos. En primer lugar, abre el campo para la pregunta sobre cómo era el hombre y lo humano antes de la aparición de la *polis* y tras la desaparición de la *polis* (cosa que puede haber ocurrido en la segunda mitad del siglo XX). En segundo lugar

abre el campo para el análisis de las relaciones entre los factores determinantes de la aparición y la desaparición de la ciudad, a saber, la economía de producción agrícola, la propiedad inmobiliaria y la escritura, y las expresiones reflexivas conceptuales de la esencia del hombre anteriores, simultáneas y posteriores a esas unidades urbanas, a saber, animal racional, «supuesto individual de naturaleza racional», «sujeto», «existente», etc.

En este planteamiento, la concepción de la esencia humana y el conjunto de prácticas articuladas para su realización efectiva, es decir, el humanismo, se pueden examinar en una escala temporal inédita, a saber, en el periodo anterior a la *polis*, o sea, el Paleolítico, en el periodo de existencia de la *polis*, en el Neolítico, y en el periodo de superación de la *polis*, o sea el Post-neolítico, que siguiendo a autores reconocidos de diversas disciplinas (sobre todo sociología, antropología, economía y filosofía) se puede situar a mediados del siglo XX. Desde este punto de vista la pregunta más relevante es: si la plenitud de la esencia humana tiene como correlato y condición de posibilidad la *polis*, tal como Aristóteles señaló, ¿significa la superación de la *polis* una alteración real de la esencia humana, más allá o más acá de aquella plenitud?

En segundo lugar, y si la plenitud de la esencia humana es correlativa de la *polis*, ¿en qué medida la convergencia y la disolución de los factores que determinan la aparición de la *polis* pueden determinar la consolidación y la disolución de la esencia humana?

El historiador británico Gordon Childe hizo a mediados del siglo XX una caracterización de lo que llamó la «revolución neolítica» en función de tres factores clave: el tránsito de la economía de subsistencia a la economía de producción (o sea, la emergencia generalizada de la agricultura), el tránsito del nomadismo a los asentamientos urbanos (o sea, la aparición de la ciudad y de la propiedad inmobiliaria) y el tránsito del almacenamiento de información en los sistemas somáticos al almacenamiento en los sistemas extrasomáticos (o sea, la invención y utilización generalizada de las diversas formas de escritura).

Aunque los parámetros de Gordon Childe han sido revisados y matizados, en su sentido básico y esquemático han sido aceptados,

y actualmente su vigencia resulta avalada por un consenso que se puede considerar pacífico.

Si se examinan las concepciones de la esencia humana pre-neolíticas, neolíticas y post-neolíticas, y sus expresiones filosóficas y en general conceptuales, y se ponen en correlación con cada una de las claves determinantes de la civilización neolítica, entonces resulta una historia de la esencia humana y de su realización efectiva, una historia del humanismo, que bien puede llamarse historia cultural del humanismo. Y en eso consiste el presente trabajo.

Tras dedicar un capítulo introductorio a la carga polémica que actualmente tienen los términos historia, historia cultural y humanismo, para ubicarlos en su contexto intelectual, el capítulo segundo expone las propuestas de humanismo del Paleolítico en general, del Neolítico correspondiente a la cultura occidental y del Post-neolítico propio de esa misma cultura.

Posteriormente, el capítulo tercero se dedica al examen del modo en que la economía de subsistencia paleolítica está en correlación con las concepciones paleolíticas del hombre, y al examen del modo en que lo están la aparición de la propiedad inmobiliaria y la esclavitud, la aparición de la banca y la universidad, la universalización del mercado y del salario en la revolución industrial, y la consolidación del dinero como bien raíz en las economías keynesianas y post-keynesianas, con las concepciones reflexivas de la esencia humana de esos mismos periodos.

El capítulo cuarto analiza el influjo mutuo y la correlación entre la organización social y política en esos periodos históricos y las concepciones reflexivas del hombre que les son contemporáneas. Las concepciones filosóficas de lo humano aparecen así relacionadas con la condición de ciudadano que tienen los hombres en las distintas agrupaciones urbanas en las que habitan.

Dado que las ciudades tienen una doble dimensión, tópico-geográfica por un lado, y jurídico-administrativa por otro, y que consisten en participar a la vez de un mismo espacio y un mismo derecho, la concepción teórica y la realización de la esencia humana aparece así vinculada de diversas maneras al lugar donde los individuos habitan y a los individuos con los que habitan.

La esencia humana y su realización aparecen así dependiendo muy directamente de la integración o de la marginación social en ciudades y en naciones cuyos estados, a través de la ciudadanía y la personalidad jurídica, reconozcan y tutelen el *ius civile* o los derechos humanos de los individuos nacidos en la Roma de Trajano o en la España de Juan Carlos I.

El capítulo quinto expone las formas en que tiene lugar el diálogo generador de consenso sobre lo justo e injusto, no desde el punto de vista de las instituciones políticas que lo reglamentan (las instituciones democráticas), sino desde el punto de vista de la infraestructura y estructura misma de ese diálogo, desde el punto de vista de la comunicación sin más. La densidad de la comunicación registra un salto cualitativo a partir de la irrupción y el uso generalizado de los sistemas extrasomáticos de acumular información, es decir, de los lenguajes escritos. A partir de entonces el tiempo y el espacio reales, empíricos, se ven sobrepasados por las formas del espacio y el tiempo intencionales, y desde mediados del siglo XX, por las formas virtuales.

A lo largo del Neolítico, la linealidad secuencial de la escritura y la estabilidad de la propiedad inmobiliaria generan una connaturalidad mental con las categorías de sustancia y causa eficiente que permite y casi obliga a tomarlas como claves para la comprensión del hombre en términos de sustancia, para la estructuración de las organizaciones humanas en forma piramidal, y para la relación jerárquica entre los hombres. El paso del predominio de la codificación alfabética de la información al de la codificación simbólica, gráfica, digital, etc., de la estable propiedad inmobiliaria a la volátil propiedad financiera, y de la estabilidad geográfica y social a la movilidad en ambos planos, provoca la sustitución de las categorías de sustancia, causa eficiente lineal y jerarquía, por las de relación, multidirección e interacción en estructuras reticulares.

Se percibe en esta perspectiva la correlación que Durkheim señalara entre herramientas, instituciones y categorías como esquema del carácter sistemático de las culturas, y se advierten las repercusiones que los cambios de estos factores tienen en los conceptos en general y en el concepto de hombre en particular.

En el capítulo sexto y último se vuelve a proponer la definición aristotélica de hombre, que entonces, desde un punto de vista sociológico, sólo era válida para un pequeño porcentaje de la población ateniense, y se acepta de nuevo su validez tras haber ganado una nueva autoconciencia sociológica e histórica de sus condiciones infraestructurales y estructurales.

La concepción de la esencia humana como la de esos seres que mediante el diálogo llegan a un consenso sobre lo bueno y lo justo, se puede aceptar como verdadera y se puede realizar, para la humanidad del siglo XXI, formada por más de 6.000 millones de individuos con una expectativa media de vida de más de 65 años, en la medida en que, a lo largo de la historia de la cultura occidental, se han superado en buena parte las escisiones que esa misma esencia ha registrado en la forma de incompatibilidad de actividades y grupos humanos.

Esas incompatibilidades han sido las que se registraban entre exterioridad de lo desconocido, lo extraño y lo hostil, e interioridad de lo conocido, lo propio y lo familiar. La incompatibilidad entre las culturas, las lenguas y las religiones. La incompatibilidad entre la actividad intelectual y la actividad física, manual, entre vida de estudio, coloquio y ocio, y vida laboral de esfuerzo físico y repetitivo, mecánico. La incompatibilidad entre abundancia y escasez de recursos, entre amplitud de movimientos y cosmopolitismo y confinamiento entre fronteras cerradas.

Observando el proceso de las formulaciones y realizaciones de la esencia humana en una escala temporal tan amplia como la que aquí se ha tomado, se puede decir que la historia cultural del humanismo ha sido la de la reunión y comunicación de cada vez mayor número de individuos cada vez con más igualdad y más diferencias entre sí. Más igualdad en cuanto que se puede registrar una mayor y mejor distribución del conocimiento, de la información, de los recursos de comunicación, del ocio, del tiempo libre, de la capacidad decisoria y de los recursos económicos. De otro modo la población no habría crecido en las proporciones en que lo ha hecho, y la edad media de vida humana mucho menos. El frecuente recurso a la demografía histórica ha sido la piedra de toque para la verificación de buena parte de estas tesis.

Hay, pues, una cierta conclusión en este trabajo, y es que la definición aristotélica de hombre, y el núcleo de la concepción del humanismo occidental, mantienen su validez a través de los cambios en la infraestructura de esa definición. En todo caso, hay que precisar que cuando Aristóteles define al hombre como el ser capaz de ponerse de acuerdo con los demás sobre lo bueno y lo justo para la *polis*, o para el conjunto de la humanidad, no dice que ese acuerdo sea fácil, que esté garantizado *a priori*, ni que se logre siempre.

Puede ser difícil, puede no estar garantizado *a priori*, puede haber fracasos y los hombres pueden destruirse, incluso es posible la autodestrucción completa de la humanidad, como dice Norbert Elias en el texto tomado como lema para el libro. Además, esta historia cultural del humanismo está elaborada desde el punto de vista de lo que efectivamente ha germinado culturalmente, ha dado fruto y ha tenido continuidad y descendencia. No desde el punto de vista de los callejones sin salida, de las vías muertas y de los procesos extinguidos sin continuidad de ningún tipo, cuyo estudio, por otra parte, también tiene su interés. Mi orientación era otra, la de la definición y realización práctica de la esencia humana. En conjunto, se puede decir que esta historia cultural del humanismo comparte mucho del optimismo y del espíritu hegeliano.

Finalmente, unas observaciones sobre el carácter interdisciplinar de este trabajo. No lo podría haber hecho sin la ayuda de colegas y amigos del ámbito de la economía, el derecho, la sociología, la antropología cultural y la historia, y, por supuesto, la filosofía, la mayoría de ellos especialistas, y muy buenos, en diferentes aspectos de sus respectivas materias. Es improbable que, dado su respeto por las tareas académicas, alguno de ellos se atreviera a un trabajo de estas características, que implica tantos riesgos y con tan poca probabilidad de resultar satisfactorio desde el punto de vista de la preceptiva de la academia.

Los historiadores no se atreven porque quedarían desprestigiados. Nadie abarca la historia entera para ofrecer visiones de conjunto aceptables. En consecuencia, nadie ofrece visiones de conjunto entre ellos. Quienes se atreven con más legitimidad son los sociólogos y los antropólogos. De hecho, ellos son los que han creado y desarrollado

la historia cultural. También los economistas, y a veces los juristas que no son historiadores. Pero siempre se trata de pocos casos. Porque cuando uno tiene la osadía de afrontar grandes síntesis, es decir, en la juventud, no tiene suficiente bagaje de conocimientos acumulados como para lograrla. Y cuando uno tiene bastantes conocimientos acumulados como para lograrla, o sea, en la vejez, no tiene la osadía necesaria para emprender la tarea.

Por las conversaciones con los mencionados amigos y colegas me he hecho consciente de las limitaciones y debilidades que hay en cada una de las partes de este trabajo, en cada uno de los periodos históricos analizados. Si me hubiera parado a remediarlas no habría terminado el libro y además habría perdido la visión de conjunto que buscaba. Lo que me ha dado más impulso para seguir, y para terminar, es que, pese a las debilidades que pueden registrarse en cada uno de los periodos analizados en uno u otro aspecto (jurídico, económico, filosófico, etc.), y aún reconociéndolas, me han comentado que es reconfortante el aire fresco que se respira en unas panorámicas tan amplias. Por otra parte, tengo la esperanza de que estas síntesis también presten su servicio a la academia, como se las ha prestado a mis alumnos de la licenciatura en filosofía de la universidad de Sevilla.

Los colegas a quienes debo agradecimiento por las conversaciones mantenidas con ellos, por la lectura de sus manuscritos, y por las observaciones que han hecho a veces a los míos, son Jesús de Garay, Javier Hernández-Pacheco, Juan Arana, Francisco Rodríguez Valls y Federico Basáñez, de la Universidad de Sevilla; Daniel Innerarity, Higinio Marín e Ignacio Aymerich, de las universidades de Zaragoza, CEU de Elche y Jaume I de Castellón, respectivamente; Luis Arechederra, José Ignacio Morillo, Javier Barnes y Carmen Núñez Lozano, de las universidades de Navarra, Pablo de Olavide de Sevilla y Huelva; Juan María Sánchez Prieto, Carmen Innerarity, Josetxo Beriain, Ignacio Sánchez de la Yncera y Celso Sánchez Capdequi, de la Universidad Pública de Navarra; Nicolas Grimaldi, Alexander Broadie y Luigi Bonanate, de las universidades de París-Sorbona, Glasgow y Torino. Hay muchos más de quienes he aprendido mucho y a los que debo gratitud. Son, quizá, la mayoría de los autores españoles citados, miembros de la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica

(SHAF), o de la Sociedad Académica de Filosofía, autores colaboradores del Seminario de las Tres Culturas de la Universidad de Sevilla, de *Thémata, Revista de Filosofía*, de la misma universidad, del incipiente Seminario sobre Identidad Cultural Latino Americana, y de otros que inevitablemente se me escapan. A todos testimonio aquí mi reconocimiento y gratitud.

Sevilla, 6 de enero de 2009.

CAPÍTULO 1

LA HISTORIA CULTURAL

0. CUESTIONES PREVIAS

¿CUÁNTO es importante todavía para nosotros, hombres del siglo XXI, cambiar la historia, dejar inscritas nuestras huellas en la historia, o cuánto todavía vivimos para la historia, para la fama, para un futuro que no conoceremos, y que ni siquiera nuestros nietos conocerán? ¿Cuánto importaba la historia a los hombres del siglo XX?, ¿y a los del XIX, a los que hicieron las constituciones de los países de Europa?

1. CONCEPCIONES DE LA HISTORIA Y DEL HUMANISMO

PARA los hombres nacidos en el siglo XX y formados en la mentalidad del Occidente en ese periodo, la historia ha jugado y juega un papel de primer orden en su imaginario. Frecuentemente han deseado hacer algo que quedara para la historia, han soñado con cambiar el curso de la historia o han sentido que lamentarían quedarse al margen de la historia.

Pero no es solamente una peculiaridad moderna del Occidente. Desde los albores de la cultura griega la fama es el modo en que los

hombres aspiran a una cierta inmortalidad, y esa inmortalidad vale más incluso que la virtud, como queda patente en el caso de Eróstrato, el «héroe» que sin poder alcanzar la fama mediante la virtud, la busca a través de la destrucción de lo más valioso y quema el templo de Diana en Éfeso.

De algún modo, la pasión de Eróstrato, como la de Narciso, la de perdurar en el ámbito del ser intencional, se ha mantenido desde los comienzos de la cultura griega hasta nuestros días. En todo caso, se trataba de un existir para la historia que se percibió como abusivo y monotemático por parte de los filósofos más influyentes del siglo XX que, ya en su primer tercio, tomaron posiciones de rebeldía personal y de crítica intelectual frente a esa primacía olímpica de ser intencional. Dicha primacía se había consagrado en el plano teórico con la tesis aristotélica de que el ser, que se dice de muchas maneras, se dice en primer y más importante lugar según la sustancia y el acto, y en segundo lugar, casi con la misma importancia, según lo verdadero y lo falso, o sea, según el ser proposicional o según el ser intencional, según lo que se dice[1].

Cierto sentido de rebeldía contra dicha situación tenía la exclamación de Wittgenstein: «¡Qué me importa a mí la historia!», y la proclamación de Heidegger de la existencia auténtica como un existir para la muerte, que significaba un «existir para sí mismo» como contraposición a un «existir para la historia».

La historia es uno de los modos en que se puede configurar y concebir el tiempo del hombre, y a su vez, el hombre resulta comprendido de modo diverso según se conciba y articule su tiempo.

La forma más primitiva y originaria de concebir el tiempo es medirlo y contarlo, y así es como surgen los calendarios, que se dan en todas las culturas.

El tiempo de los calendarios viene dado por la articulación de unas unidades menores como el día, que mide la duración del sol en el cielo y la duración de la noche, o incluso las «partes» del día, como las «horas», con la unidad máxima que mide la duración de las estaciones y que es el año. Como el día y las estaciones se repiten cíclicamente,

[1] Aristóteles, *Metafísica*, V, 7, 1017 a 6 - 1017 b 9.

el tiempo se concibe como cíclico, y la vida se concibe también en función de las fases de esos ciclos.

Naturalmente, la posibilidad de seriar los años más allá de las cantidades manejadas para ordenar el número de las horas del día, de los días del mes o de los meses del año, depende de las capacidades «contables» de las diferentes culturas. Aunque se pueden llevar con los dedos cuentas de decenas de miles de unidades[2], de hecho, hasta que no aparecen sistemas de notación numéricos vinculados al alfabeto y a la escritura no hay registros propiamente históricos. Y aunque Estrabón refiera que los tartesos de la Bética conservaban leyes y crónicas de seis mil años atrás, la afirmación es una mitificación de la «fabulosa» sabiduría de los pueblos del extremo occidental del mundo entonces conocido[3].

Pero no basta con que haya sistemas de contabilidad muy desarrollados, y que se puedan contar los años pasados por centenares, para que haya una concepción del tiempo diferente de la repetición cíclica, o sea, una concepción lineal de la historia. Los sistemas de contabilidad permiten dividir el tiempo transcurrido en periodos, y darles significado a cada uno. Así hicieron culturas con sistemas de contabilidad bien desarrollados como la egipcia o la romana. En Egipto, en concreto, se esbozó la secuencia de edad de oro, edad de plata y edad de bronce, o la ley de los tres estadios, y, antes que en Roma, Platón la utilizaría para su concepción degeneracionista del tiempo del cosmos[4]. Las técnicas de contabilidad no contienen indicaciones sobre el valor positivo, negativo o neutro del transcurso del tiempo humano, y el sentido del transcurso lo buscan los primeros historiadores «profesionales», es decir, Heródoto, Tucídides, Polibio o Tito Livio en el desarrollo cultural o político de los pueblos helénicos o en el de Roma[5].

La primera concepción progresiva del tiempo humano, a la que puede llamarse propiamente historia, y que impregna no sólo a los

[2] Sobre la relación de los calendarios con los sistemas primitivos de contabilidad, cfr. Georges Ifrah, *Historia universal de las cifras*, Espasa, Madrid, 2001 (4ª ed.), pp. 453 ss.

[3] Estrabón, *Geografía*, III, I, 6, Gredos, Madrid, 1992, p. 42.

[4] Cfr. Platón, *República,* VIII, 3, 546a- 547c.

[5] L. Suárez Fernández, *Grandes interpretaciones de la historia*, Eunsa, Pamplona, 1976.

intelectuales sino al conjunto de todos los individuos integrados en ella, se inaugura hacia el 1850 a. C., cuando Abraham sale de Ur en Caldea y se pone en camino hacia la tierra que su Dios le promete. A partir de entonces emerge un sentido del tiempo que no está vinculado a los ciclos naturales, y que tampoco viene dado por la decadencia, sino que viene determinado por una promesa que se cumplirá pasando por encima de muchos ciclos y cuyo sentido es rotundamente positivo. Yahweh Dios hará sobresalir al pueblo elegido en número y excelencia sobre todos los pueblos de la tierra.

Cuando un grupo de seguidores de Jesús se escinde de Israel y constituye la religión y la iglesia cristiana paulina, asume como propio el tiempo y el aparato administrativo romano, y asume a la vez el tiempo y la promesa abrahámica. En la Roma imperial y en el cristianismo romano coexisten casi todos los sentidos posibles de la temporalidad y de la historia.

Cicerón describe el proceso histórico como proceso que va de la barbarie al salvajismo, luego a la civilización, después al lujo y termina en la degeneración, en los términos en que Aristóteles había descrito la evolución de los regímenes políticos[6]. Séneca y Tácito se sienten en la fase de la degeneración y hablan de los valores de la Roma republicana que hay que buscarlos en el pasado o incluso en los pueblos bárbaros, como por ejemplo los germanos[7].

Un sector de los cristianos experimenta la decadencia como irreversible y propugna una purificación mediante el abandono del mundo y una espiritualidad elevada. Entre ellos se cuentan diferentes grupos que van desde los iniciadores del monacato hasta los gnósticos. Otro sector de los cristianos mantiene y reelabora el sentido de la promesa abrahámica mediante las promesas de Jesús, formulando un concepto de la historia positivo y progresivo. De entre ellos el caso más destacado es el de Ireneo de Lyon[8].

Finalmente, la caída de Roma expande un sentido de final del mundo y de decadencia que se hace muy perceptible en el

[6] Cicerón, *Sobre la República*, Gredos, Madrid, 1984.

[7] Tácito, *Germania*, Gredos, Madrid, 1981.

[8] S. Ireneo de Lyon, *Adversus haereses, sources chrétiennes,* Editions du Cerf, París, 1965.

pueblo cristiano, romano, y en maestros como San Benito y San Agustín[9].

Las primeras concepciones de la historia son también concepciones del humanismo o al menos piezas clave de ellas, porque señalan que el destino supremo del hombre es la fama, como en la concepción cíclica griega; el viaje hacia la tierra prometida y la esperanza en el cumplimiento de la promesa, como en la concepción de Abraham y sus descendientes; el cataclismo que destruye la creación y su maldad como en el caso de los milenarismos y del platonismo gnóstico; o la venida triunfante del Hijo de Dios al final de los tiempos, como en el caso del cristianismo romano. En todos estos planteamientos el humanismo implica una concepción de la historia, y las concepciones de la historia implican una concepción de lo humano.

2. LA INVENCIÓN DE LA HISTORIA. HISTORIA E IDEOLOGÍA

DESDE el punto de vista del contenido, la historia es un acontecimiento religioso, y desde el punto de vista de sus condiciones materiales de posibilidad, un acontecimiento urbano.

En cuanto fenómeno religioso, aparece y se consolida dentro de los movimientos proféticos, por cuanto los movimientos proféticos son el modo en que una comunidad queda referida a un futuro más o menos preciso, que tendrá unas características de algún modo reveladas en la profecía.

Por otra parte, la historia es un acontecimiento urbano, como la ciudad es una creación histórica. La disolución de la civilización romana en el medio rural y el debilitamiento del protagonismo de las ciudades lleva consigo también un debilitamiento de la conciencia histórica y de la historia misma que caracteriza toda la Baja Edad Media. Al menos en la Europa cristiana, porque la España musulmana conoce pronto momentos de grandeza, de concentraciones urbanas y de proyecciones imperiales.

[9] San Agustín, *La ciudad de Dios*, BAC, Madrid, 1977.

Tras la caída de Roma, la Europa cristiana conserva un sentido de la historia que viene dado por el cristianismo, y que por una parte tiene un sentido escatológico, que aflora precisamente en el milenarismo del siglo X, y por otra un sentido profético que se manifiesta en diversas corrientes, especialmente en el profetismo de Joaquín de Fiore y su predicación del reino del espíritu, en el siglo XII. Ortega y Gasset dedico su tesis doctoral a estudiar ese fenómeno de la conciencia del fin del mundo en las proximidades del primer milenio.

El milenarismo y los movimientos apocalípticos, por una parte, y los movimientos proféticos, por otra, proporcionan ya la estructura formal de las ideologías, que, como se ha señalado repetidamente, se pueden considerar profecías laicas, promesas y proyectos de salvación que no corren por cuenta del poder religioso, sino por cuenta del poder civil.

Las ideologías nacen con el estado moderno, y la historia también. Son los ilustrados los responsables de ambas creaciones. Rousseau construye una teoría del estado y de la sociedad que es una completa teoría de la historia, desde el origen del mal en las letras y las artes (pecado original secularizado) hasta su superación en la república democrática. Hume escribe una *Historia de Inglaterra* (1754-1762) y unos *Dialógos sobre religión natural* (1755)[10], y Vico construye una *Ciencia nueva* (1744)[11] que se considera como la roturación del campo de las llamadas ciencias del espíritu en la tradición continental, o de las ciencias humanas y ciencias sociales en las tradiciones anglosajona y latina. Por su parte, Kant escribe sus *Ideas para una historia universal desde el punto de vista cosmopolita* (1784)[12] y Condorcet publica su *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* (1794)[13], todavía con resonancias soteriológicas.

El siglo XVIII, a pesar de asumir el protagonismo de la secularización, concibe la historia desde el punto de vista religioso, es decir,

[10] Hume, D., *Diálogos sobre religión natural*, F.C.E., México, 2005.

[11] G. B. Vico, *Ciencia nueva*, Tecnos, Madrid, 1995.

[12] I. Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita,* Anaya, Madrid, 2006.

[13] Condorcet, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano,* Editora Nacional, Madrid, 1980.

desde el punto de vista de Dios, a saber, como una teodicea, y eso es cierto no solamente en el caso de Kant y Herder, sino incluso en el caso del propio Rousseau y, desde luego, en el de Vico. La historia es entonces historia universal porque la teodicea implica y asume la historia humana en tanto que historia universal, y porque es tarea del estado moderno, que asume las funciones que hasta entonces tenía asignada la divina providencia y que, por consiguiente, opera con la universalidad y amplitud de miras propias de Dios.

Es en el siglo XIX cuando se sistematiza e institucionaliza el estudio de la historia, y se contempla la historia menos desde el punto de vista de Dios y más desde el punto de vista del hombre, aunque incluso entonces sigue teniendo el cuño del profetismo, de la teodicea y de la soteriología. De algún modo, en la historia universal de Hegel se resuelven en unidad el punto de vista humano y el divino[14].

Ese cuño religioso no es sólo perceptible en la concepción histórica de Hegel, sino también en la de Comte, y Marx[15], y menos notoria en la de los historiadores empíricos, arqueólogos y filólogos. La perspectiva que pretende unificar en una síntesis completa ambos enfoques es la que pretendía asumir Dilthey, que no puede adscribirse con propiedad más a un campo que a otro, y que pasa por ser el que establece los fundamentos de aquellas ciencias del espíritu cuyo ámbito Vico había roturado un siglo y medio antes.

Con Dilthey la historia es universal y se elabora desde el punto de vista del hombre, pero en el momento en que parece alcanzarse la síntesis emerge la contradicción entre universalidad y punto de vista humano. Dicho de otra manera, el punto de vista especulativo, trascendental, que se supone inaugurado por Descartes en los inicios de la Modernidad, y se supone culmina con Hegel, y que implica el máximo grado de lucidez de la autoconciencia humana, de la conciencia que la humanidad tiene de sí misma, no impide la fragmentación de la humanidad en grupos con puntos de vista irreconciliables e irreductibles a unidad.

[14] Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, «Introducción general», cap. 1, Alianza, Madrid, 1980.

[15] A. Comte, *Catecismo positivista o exposición reducida de la religión universal*, Editora Nacional, Madrid, 1982; F. Engels y K. Marx, *Manifiesto comunista,* Akal, Madrid, 2004.

El punto de vista humano no permite una universalidad como la que se suponía propia de la ciencia a finales del siglo XIX y comienzos del XX, y por consiguiente, la suprema aspiración de Dilthey de encontrar la perspectiva que asegurase una comprensión científica, o sea, objetiva y verídica, de la historia, una comprensión de los acontecimientos del pasado como fueron en realidad, como los vivieron sus protagonistas, es inalcanzable. Dilthey, que mediante una crítica de la razón histórica pretende la fundamentación de la historia como ciencia estricta, percibe mediante su diálogo con Husserl que tal intento es inviable, que la primacía de la pluralidad de puntos de vistas diversos es insuperable, o, dicho de otro modo, presiente que la hermenéutica «relativista» es la última palabra[16].

Las aventuras de la historia universal terminan en paradoja cuando quiebra el humanismo moderno, es decir, el sujeto moderno, la racionalidad moderna, la sociedad moderna y el estado moderno, y entonces tienden a ocupar su puesto, primero la historia social y luego la historia cultural.

3. LA HISTORIA UNIVERSAL Y LA HISTORIA SOCIAL. DE HERÓDOTO A HEGEL Y DE VICO A MARX

LA historia universal propiamente dicha empieza en el siglo XIX porque hasta entonces no alcanza la Ilustración una perspectiva verdaderamente secular y no hay suficiente distancia respecto de la teodicea, de la perspectiva religiosa.

En el siglo XIX, y especialmente con Hegel, la historia se define como historia de la esencia humana, de la humanidad, del espíritu humano que toma conciencia de sí mismo y asume y realiza por sí mismo su racionalidad y su libertad. Como dice Gadamer, Hegel nos hizo inteligible la historia al mostrarla precisamente así.

[16] W. Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu: en la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia*, F.C.E., México, 1978, introducción de E. Imaz.

Al hacer la relación de los historiadores, de aquellos que afrontan una tarea que puede considerarse como descripción o elaboración de la historia universal, se sitúa como principio la obra de Heródoto (484-425 a. C.) porque en él sí se da una conciencia y una voluntad de universalidad, de abarcar la totalidad de los grupos humanos, y una conciencia de la unidad de la humanidad por encima de las diferencias culturales. Por eso Heródoto pasa también por ser el primer antropólogo y el creador asimismo de la antropología[17].

Por supuesto, Heródoto no diferencia historia, sociología y antropología, sino que las toma como una unidad, por lo que se puede considerar el iniciador también de la historia social y de la historia cultural.

Hegel, que sí diferencia entre los diversos campos, los considera también como una unidad, pero se toma el trabajo de articularlos unitariamente: historia de los reinos, de los estados, de los pueblos y de los individuos singulares, de las ideas, de las leyes, del derecho, del arte, de la religión y de la filosofía. Cada una de esas esferas del espíritu manifiesta un aspecto de un determinado estadio de la evolución de la esencia humana, y la historia de la filosofía permite la consideración unitaria de todos esos puntos de vista.

Hay, en efecto, un punto de vista de la historia universal, del desarrollo del espíritu humano, de la conciencia que los hombres tienen de ir conquistando su libertad y de ir realizando su esencia. Y ese punto de vista puede ser autoconsciente en individuos particularmente dotados que son, a la vez, protagonistas y testigos de la «marcha de la historia» en tanto que «marcha de la humanidad» hacia sí misma.

Tales individuos son, entre otros, Alejandro, que percibe y realiza por primera vez la unidad de la humanidad; Julio César, que también percibe y realiza por primera vez la idea del imperio romano y, con él, la de un «reino del derecho» para la humanidad; Felipe II, Las Casas y Vitoria, que conciben y diseñan por primera vez la idea de un orbe cristiano como reino del derecho; Napoleón, que percibe y realiza por primera vez el sistema de la libertad para todos y cada uno de los individuos. En esta perspectiva, la historia universal es historia de los

[17] Heródoto, *Los nueve libros de la historia*, Gredos, Madrid, 1984.

imperios, de los estados, del derecho y de los grandes hombres que han forjado esos estados y han promulgado ese derecho, es decir, historia política, historia del poder político y de la conciencia política.

En esta perspectiva la historia aparece como historia de las grandes concepciones, aunque también, y en su dimensión práctica, como historia de las realizaciones de cada gran concepción. Pero el tiempo de la concepción de una idea no coincide con el tiempo de su plasmación efectiva en la sociedad en toda su extensión, en la sociedad mundial. Hay un desfase que permite percibir la diferencia entre una historia universal de las ideas y una historia universal de su realización social, o, más sencillamente, entre una historia universal y una historia social. A su vez esa diferencia hace posible la captación de la distancia entre la realización de los ideales en el nivel de los protagonistas (nieveles sociales altos), y en el nivel de los destinatarios (niveles sociales bajos), distancia que capta primero Vico y que examina y elabora teóricamente Marx.

La historia universal en tanto que historia política puede pensarse y describirse, y satisfacer cualquier demanda intelectual y cualquier audiencia académica, pero la historia social es otra cosa.

Hasta el siglo XVIII la densidad demográfica del planeta en general y del Occidente europeo en particular, permitía una conmensuración entre gobernantes y gobernados, entre gobierno y pueblo, entre estado y nación, que hacía viable el despotismo ilustrado. Pero cuando esa conmensuración se rompió, cuando la revolución industrial del XVIII produjo la suficiente riqueza para hacer posible una población mucho mayor, y esa población dio lugar a un crecimiento urbano desmesurado y aparecieron las masas, entonces se empezó a percibir, junto a la historia universal en tanto que historia política o historia de los grandes jefes de estado, la otra historia como historia de las masas, es decir, como historia social. Incluso la misma expresión «historia universal» empezó a resultar un tanto pretenciosa.

La historia social aparecía, tras la proclamación ideal y solemne de la igualdad de todos los hombres, como la historia de los escándalos de la razón. Como historia de los oprimidos, de los alienados y de los desgraciados. Aparecía también como historia de la queja, como grito de queja ella misma. Y no necesaria ni principalmente como

herramienta política de los socialismos utópicos ni del *Manifiesto comunista* de 1848, sino como forma cada vez más viva de la conciencia común del siglo XIX.

Desde esta perspectiva, la historia social se encuentra, sobre todo, en el género literario propio del siglo XIX, la novela, y entre los grandes historiadores se cuentan Victor Hugo, Dickens, Dostoyevski y Galdós, que, muy a diferencia de lo que ocurre con los artistas del siglo XX, no militan en partidos políticos revolucionarios, pero llevan consigo en sus relatos sus propias revoluciones y protestas, también contra los políticos profesionales.

El triunfo político y la difusión académica del marxismo en el siglo XX dio lugar a una serie de escuelas de historia social, ortodoxas y heterodoxas, en pugna por detentar el monopolio de la historia genuina y auténticamente marxista.

En parte la polémica derivaba de la pretensión del marxismo de construir el socialismo científicamente, y la historia como ciencia estricta, mediante la determinación de relaciones de causalidad precisa entre los medios de producción, la organización social y el mundo de las ideas, es decir, entre infra-estructura, estructura y super-estructura. Éstos y otros principios supuestamente establecidos por Marx, dieron lugar a una escolástica propicia para todo tipo de disidencias y reclamaciones de autenticidad.

Mientras unos mantenían la estricta determinación causal de la infra-estructura sobre los demás niveles, otros proclamaban la autonomía de la super-estructura e incluso su papel rector y determinante en la marcha de la historia, como por ejemplo Gramsci[18], y otros la interdependencia causal de todos los niveles entre sí.

Paralelamente, la historia social de los literatos, y la de los socialistas utópicos y científicos, ha entrado en diálogo con el humanismo de los filósofos y teólogos y ha dado lugar al gran debate sobre el humanismo que recorre casi todo el siglo XX. La realización de la esencia humana se percibe cada vez más como un imperativo que ha de alcanzar, más allá de instituciones como la nación, el estado o las clases sociales, al cien por cien de la población humana. Al mismo tiempo,

[18] A. Gramsci, *Cuadernos de la cárcel,* Ediciones Era, México, 1999, 6 vols.

se percibe que ese es el contenido de la historia, su argumento y su sentido, lo que significa mantenerse en la estela de Hegel y Dilthey y en su concepción de la historia como realización de la esencia del hombre.

En la segunda mitad del siglo XX la historia social se diversifica en múltiples enfoques y escuelas, en su mayoría de filiación marxista, como la historia de las relaciones de poder y de la conexión entre las prácticas sociales y las ideas, que es la que desarrolla Michael Foucault[19], como la historia de la determinación de la cultura y la ideología desde la infraestructura, que es la elaborada por antropólogos como Marvin Harris o Marshal Sahlins[20], como la historia subalterna o de los grupos alternativos o marginados[21], la historia de las mujeres[22], la historia de los indios, de los homosexuales, de las minorías étnicas, de la brujería y las brujas, etc.

Cuando estas historias particulares adquieren una audiencia parecida a la de la «historia universal», tanto en el mundo académico como en el político y en el de la opinión pública, entonces tiene lugar también el fin de la «historia social». Si antes la nación y el estado aparecían como abstracciones al lado de la gente corriente, las masas y la sociedad, ahora es la sociedad la que aparece como una abstracción al lado de las mujeres o los inmigrantes, y no sin motivo, pues con el incremento demográfico y el aumento de la complejidad social, el referente de «la sociedad» se ha hecho cada vez más borroso y vago.

Al disolverse la historia social en la historia de grupos particulares, la realización de la esencia humana, o sea, el humanismo, que era el contenido, el argumento, y el sentido de la historia, se ramifica en una pluralidad de direcciones, de humanismos. Entonces es cuando

[19] M. Foucault, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 1979; *Historia de la locura en la época clásica*, F.C.E., México, 1991, 2 vols.; *Historia de la sexualidad*, Siglo XXI, México, 1987, 3 vols.

[20] M. Harris, *Materialismo cultural*, Alianza, Madrid, 1985; M. Sahlins, *Economía de la edad de piedra,* Akal, Madrid, 1983.

[21] Cfr. E. Gavilán, «Historia subalterna», en J. B. Llinares y N. Sánchez Durá, *Ensayos de filosofía de la cultura*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.

[22] Walter Arlette Farge y Georges Duby Minchinton, *Historia de las mujeres en Occidente*, Taurus, Madrid, 2004.

Ray Bradbury pronuncia su sentencia «el futuro ya no es lo que era», y entonces es cuando empieza la difusión de la historia cultural.

4. LA HISTORIA CULTURAL. DE BURCKHARDT A FOUCAULT

DESDE los comienzos de la Ilustración, desde comienzos de la Modernidad, e incluso desde comienzos del cristianismo, ya existía, junto a la historia universal, la historia del derecho, una cierta historia de la filosofía o una historia de los mártires. Pero con el romanticismo es cuando se inician, junto a la historia social, las historias sectoriales, como la historia del arte, de la literatura, y otras como la historia económica, de la técnica y de la ciencia, cuya articulación constituye una auténtica historia de la cultura.

La historia cultural entronca así con la antropología cultural, al menos la elaborada desde un punto de vista diacrónico, desde Heródoto a Boas, y con la sociología que se hacía en la misma línea también, desde Comte y Spencer hasta Weber y Simmel. En efecto, Comte recorre la historia humana desde la perspectiva de la ciencia positiva, Spencer desde la del arte, Weber desde la de la religión y la economía y Simmel desde aspectos tan concretos como el dinero, la pobreza o la moda.

Con todo la historia cultural se constituye en campo específico y casi en disciplina autónoma en el último tercio del siglo XX, y cuando inicia su reflexión sobre sí misma, toma como punto de partida la obra de Burckhardt, *La cultura del Renacimiento en Italia*, de 1860, para señalar el canon de un nuevo modo de hacer historia.

Como puntos de referencia clave, Peter Burke señala como hitos del nuevo modo de hacer historia, junto a Burckhardt, una serie de obras que jalonan todo el siglo XX[23]:

[23] Peter Burke, *¿Qué es la historia cultural?*, Paidós, Barcelona, 2006, pp. 155-156. Cfr. Jean Pierre Rioux y J. Sirinelli, *Para una historia cultural,* Taurus, 1999; Justo Serna y Anaclet Pons, *La historia cultural. Autores, obras, lugares*, Akal, 2005, y Phlippe Poirrier, *Les enjeux de l'histoire culturelle,* Seuil, 2004. Es importante no confundir «historia cultural» con «historia de la cultura».

1904: Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo.*
1919: Huizinga, *El otoño de la Edad Media.*
1932: Dawson, *La construcción de Europa.*
1939: Elias, *Sobre el proceso de civilización.*
1951: Panofsky, *Arquitectura gótica y escolástica.*
1965: Bajtin, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais.*
1975: Foucault, *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión.*
1981: Le Goff, *El nacimiento del purgatorio.*

Como puede advertirse por el carácter destacado de estos autores en diversas materias, la historia cultural ha sido realizada, más que por historiadores, o profesionales de la historia del mundo académico, por sociólogos, críticos literarios, historiadores del arte, filósofos y antropólogos, lo que hace que aparezca como un saber interdisciplinar o, al menos, que desafía la tradicional división administrativa de los saberes.

Por otra parte, si el objetivo de la historia universal y el de la historia social era la realización de la esencia humana, y en términos progresivos desde el más temprano Paleolítico hasta el presente, tanto en clave hegeliana como el clave marxista o en clave diltheyana, el objetivo de la historia cultural no podrá seguir siendo estrictamente ese. Pero como de cualquier manera la historia no puede ser otra cosa que el proceso de realización de la esencia humana (incluidos los procesos de degradación, extinción, etc., de esa misma esencia), la historia cultural aparecerá como referencia a esa realización.

Aparece, en efecto, como historia de los rasgos esenciales del hombre, como una historia factorial de esa esencia o una historia de las mediaciones materiales de ella, y es el caso de la historia de la técnica, la ciencia, el derecho, la economía, el arte, la religión, etc. Como realización de la esencia humana en versiones heterogéneas y diversificadas, como una manifestación del pluralismo en las realizaciones de la esencia, y es el caso de la historia de las mujeres, de los inmigrantes o de los niños. Como historia de los instrumentos y herramientas que han posibilitado la realización de la esencia, tanto materiales como organizativos, tanto morales como conductuales, y es el caso de la historia de la escritura, de la familia, de la locura o del cuerpo.

La esencia humana, sin perder una serie de rasgos unitarios y comunes a todos los grupos y a todas las épocas, se muestra así en su concreción y diversificación exhibiendo dimensiones y rasgos que de otra manera permanecerían fuera de la autoconciencia reflexiva de los hombres.

La historia cultural incide así sobre la historia universal y la historia social, modificándolas en el sentido de ampliar sus horizontes, y poniendo de manifiesto rasgos desde los cuales la esencia del hombre aparece con unos requerimientos y horizontes nuevos.

La investigación se centra en elementos tradicionalmente considerados como accidentales o marginales y pone de relieve su relevancia para la realización de esa esencia humana. Así sucede con la historia del lápiz[24], de la vida privada[25], de la risa[26], de los infiernos[27], de la lectura[28], de la masturbación[29], etc.

Con la historia cultural se empieza a disponer también de una amplia variedad de historias de la historia. No solamente en el sentido de una historia de la historiografía, es decir, de una historia de los autores que han escrito libros de historia y que se consideran historiadores, como la serie que se inicia con Heródoto y que podemos continuar hasta Toynbee.

También en el sentido de cómo han considerado su presente y su pasado los diferentes grupos humanos, y en el de cómo han interpretado su pasado desde sus respectivos presentes. En esta perspectiva son instructivas la historia de cómo han aparecido Cervantes y Colón, por ejemplo, para las épocas posteriores.

Así, para los lectores del siglo XVIII, Cervantes era un autor con especial habilidad para los asuntos humorísticos, para los del XIX un genio que había hecho una aportación trascendental para el

[24] P. Handke, *La historia del lápiz*, Península, Barcelona, 1991.

[25] Ph. Aries, *Historia de la vida privada*, Taurus, Madrid, 1987, 5 vols.

[26] P. Berger, *Risa redentora*, Kairós, Barcelona, 1999.

[27] G. Minois, *Historia de los infiernos*, Paidós, Barcelona, 1994.

[28] Alberto Manguel, *Una historia de la lectura*, Alianza, Madrid, 2003.

[29] Thomas W. Laqueur, *Solitary Sex: A Cultural History of Masturbation*, MIT Press, Boston, 2004.

conocimiento que los hombres pueden alcanzar de sí mismos, y para los del XX un literato ciertamente brillante, por supuesto homosexual, que había sobrevivido en las prisiones de Argel vendiendo sus favores sexuales al sultán de turno, y en Valladolid haciendo de proxeneta de sus hermanas.

Por su parte, Cristóbal Colón fue, para la consideración de los hombres del siglo XVIII, un marino aventurero y comerciante, que había tenido éxito y que amasó una considerable fortuna para él y para su familia. Para los del siglo XIX, fue el héroe que abrió a la humanidad el camino de la tierra de promisión, un creyente fervoroso cuya canonización se podía iniciar, y que podía tomarse como punto de referencia para la creación de la orden de «los caballeros de Colón», en parte similar a una congregación religiosa y en parte a una orden de caballería. Para los hombres del siglo XX, Colón fue un imperialista, un capitalista, un explotador sin escrúpulos que sembró América de enfermedades y de esclavos.

La concepción de la excelencia humana varía de una época a otra, y se proyecta hacia el pasado dibujando en los protagonistas de cada periodo los rasgos positivos o negativos de lo que en cada presente se estima como el mayor valor moral y como lo políticamente correcto. De ese modo, los presentes más recientes disponen de un registro de acontecimientos, valoraciones y conceptualizaciones de la esencia humana cada vez más amplio, y pueden realizar sus propias síntesis comprehensivas con mejores recursos y en términos más concretos, teniendo a la vez conciencia del papel determinante que en esas concepciones juegan los géneros literarios, la hagiografía, o los complejos autónomos de la psique colectiva. Esos son los registros y los recursos con los que puede hacerse una historial cultural del humanismo que articule las configuraciones socioculturales con las prácticas sociales y con la reflexión teórica.

5. HISTORIA, ANTROPOLOGÍA Y FILOSOFÍA

La antropología y la sociología han producido un impacto en la historia llevándola hacia la historia cultural, y en la filosofía llevándola a una fenomenología del espíritu que, por mostrar los diferentes puntos de vista desde los que se percibe y se define lo humano, se resuelve a su vez en hermenéutica.

De este modo, no sólo convergen en la hermenéutica las corrientes filosóficas de mayor vigencia a comienzos del siglo XX, la dialéctica, la fenomenológica y la analítica, sino también las disciplinas filológicas y literarias, las históricas y geográficas y las jurídicas y psicológicas.

Pero la hermenéutica no es un método bien delimitado y claro, como pudo serlo el método científico utilizado por Galileo y Newton y elaborado teóricamente por Bacon. Más bien es un conjunto de perspectivas que debaten entre sí.

Para Dilthey, el objeto de la hermenéutica es comprender las épocas y los protagonistas, a través de sus expresiones culturales, particularmente artísticas, como ellos se comprendían a sí mismos. La vivencia del autor, la intención del autor, el momento subjetivo, es la clave para entender el momento objetivo, lo expresado, la obra hecha. La vivencia es el punto de partida y la clave de la expresión y de la comprensión de lo expresado.

Para Heidegger, el objeto de la hermenéutica es el sentido de la obra de arte en sí misma, de la expresión cultural, de lo dicho en el lenguaje, al margen por completo del momento subjetivo.

Para Gadamer, la hermenéutica no es repetición ni reproducción, que son imposibles. Es asumir la tradición en los propios proyectos, ser transformados por la comprensión. Pero eso no es proseguible en una secuencia lineal hacia un futuro determinable.

Quizá quien percibió eso de un modo más reflexivo Heidegger, y por eso denomina al conjunto de la historia de la filosofía historia del ser[30]. Por eso quizá Heidegger no habla de «fin de la historia», a pesar de que entiende muy bien lo que Hegel quiere decir con esa expresión y considera que «no es falsa». Pero sí habla de fin del humanismo,

[30] M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Alianza, Madrid, 1998.

de antihumanismo, e incluso de fin de la filosofía, aunque en los tres casos con un sentido muy matizado y no con el sentido nihilista que alcanza en alguno de sus continuadores.

En el caso de Hegel la historia se termina porque sigue una secuencia unidireccional del tiempo que culmina en el autoconcepto. Hegel formula esa tesis porque la historia ha transcurrido así realmente, porque la razón se ha configurado y expresado así realmente, porque la racionalidad se ha desplegado de ese modo efectivamente y con ello se logra la culminación del humanismo en una de las cumbres de sentido posibles.

Hegel describe algo que realmente ha sucedido. La descripción corresponde con los sucesos, con el sentido de los sucesos. Y por eso se puede decir que la historia y la razón, y desde luego, el hombre, se comprenden desde y por la filosofía, o sea, mediante la autoconstitución del concepto. Este es uno de los modos en que se puede entender la afirmación de Heidegger de que el punto de vista de Hegel no es falso.

Pero cuando la autoconstitución del concepto se ha producido, cuando el punto de vista trascendental, especulativo, ha tenido lugar, la historia ya no es historia de la razón, del tiempo unilineal, y por eso la perspectiva adecuada para captarla no es ya la de la filosofía. La historia ya no es historia del tiempo, o sea, historia de la razón o historia de la esencia (humana), sino que ahora es historia del ser, como dice Heideeger, o historia de la verdad, como él mismo diría.

Pero también podría decirse que la historia es historia de la belleza como dice Gadamer, o historia de la risa, como dirían Foucault y Bajtin, o historia de la literatura, como dirían Derrida y Ricoeur. La filosofía y la historia de la filosofía son reflexión, proceso racional discursivo, secuencia temporal que no admite solución de continuidad, pero la risa, la expresión de la belleza o la literatura no, no son reflexión en el mismo sentido, si es que en algún modo lo son.

La risa, la belleza o la literatura son reflexión en la medida en que son conocimiento, y en la medida en que todo conocimiento es concepto (por muy contemplativo y extático que se lo quiera suponer), verbo que se profiere internamente. Pero no son reflexión en el sentido de que la risa, la captación y expresión de la belleza y la creación

literaria impliquen la asunción del contenido de las expresiones y creaciones históricamente anteriores como parte constitutiva del contenido y del sentido de las presentes.

Naturalmente, eso no significa que no haya racionalidad o que no haya esencia (humana) en la risa, en la belleza o en la literatura, y que no sean modalidades de realización de lo humano y de comprensión de la realización de lo humano. Lo que no hay es linealidad, logos lineal. Pero esa no es la única modalidad del logos. Por eso las formas que aparecen en los tiempos posteriores son novedades, también novedades filosóficas, y al conjunto de esos fenómenos sumado a los anteriores se le puede llamar historia del ser, si se quiere reservar el nombre de historia de la filosofía para lo que Hegel describió como tal, o también historia del humanismo.

«El primero que escribió una historia de la filosofía que realmente lo era», una historia de la realización de la esencia (humana), «fue también el último: Hegel. En él se disolvió la historia en el presente del espíritu absoluto.[...] Si él habló de un final de la historia que se alcanzaría cuando llegase la libertad de todos, eso significa que la historia sólo acaba en el sentido de que no cabe establecer un principio superior al de la libertad de todos»[31].

Animal que tiene lenguaje, y animal que mediante el diálogo puede generar consenso, no es lo mismo que animal racional. Es algo muy diferente y alejado de eso. La definición aristotélica de hombre se revalida en el siglo XX en el diálogo implicado en los procesos económicos, en los de organización política y en todas las formas que la comunicación ha ido adoptando hasta nuestros días.

Al examinarlo comprobamos que no podemos prescindir de las aportaciones de ningún filósofo del siglo XX, y que a pesar de los contrastes entre ellos, acentuados para hacer más perceptibles las propias posiciones, o sea, acentuados por motivos didácticos, escolásticos o retórico-publicitarios, sigue siendo válida, en general y respecto de este tema filosófico «particular» que es el hombre, la tesis leibniziana según la cual los filósofos se han hecho siempre las mismas preguntas y han dado siempre las mismas respuestas.

[31] H. G. Gadamer, *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1992, p. 398.

Pero ahora se podría decir que ese diálogo generador de consenso sobre lo bueno y lo justo para la *polis* se ha transformado en conversación eficaz no sólo sobre el orden político, sino también sobre la constitución y disposición de los elementos del planeta, del mundo de lo inorgánico, del mundo de lo orgánico y del organismo humano mismo.

Es conversación y comunicación actual con los otros, no importa en qué coordenadas espaciales y temporales estén los otros. La totalidad de los seres humanos que han existido son contemporáneos en nuestro presente y actores en él. Nosotros los interpretamos y ellos nos interpretan.

Por eso se puede decir que «nos pasa lo que nos pasa porque lo contamos como lo contamos»[32] y en la historia pasa lo que pasa porque lo contamos como lo contamos. No se trata de que no haya verdad de la historia o que no haya verdad de los acontecimientos, se trata de que los puntos de vista son infinitos, y por eso lo son los sentidos de los acontecimientos y los proyectos que pueden surgir a partir de su comprensión. Se trata de que lo que Gadamer llama historia efectual se despliega en infinitas direcciones que no son unificables en términos de objetividad y de reflexión.

La simultaneidad de la conversación asume el pasado en una multitud de secuencias temporales lineales no unificables. Cuando la interpretación pública de la realidad se hace en muchas claves, pero siendo lo más determinante de ellas la simultaneidad de la conversación, las historias resultan tan plurales y quedan tan privatizadas, que acaban siendo irrelevantes desde el punto de vista de la interpretación pública de la realidad.

Por eso también la historia cultural del humanismo puede escribirse de muchas maneras, porque desde el presente de cada hombre y de los diversos grupos humanos la existencia personal y la social puede ser ejercida legítimamente en muchas direcciones.

[32] M. Morey, *El orden de los acontecimientos*, Península, Barcelona, 1988.

CAPÍTULO 2

LA UNIVERSALIZACIÓN DE LO HUMANO. HISTORIA DE LA *HUMANITAS*

0. Cuestiones previas.
1. Modelos y propuestas de humanismo.
2. El humanismo griego de Aristóteles. Lengua y libertad como claves de lo humano.
3. El humanismo romano de Cicerón. Las *letras* y la acción como claves de lo humano.
4. El humanismo renacentista. El estilo como clave de lo humano.
5. El humanismo ilustrado. Ciencia y conciencia individual como claves de lo humano.
6. El debate del siglo XX sobre el humanismo. Antropocentrismo y biocentrismo.
7. Heidegger y el antihumanismo.
8. Humanismos del siglo XXI. Humanismo dialógico y humanismos alternativos.

0. CUESTIONES PREVIAS

Al abordar ahora, a comienzos de siglo XXI, el tema del humanismo surgen espontáneamente preguntas, tanto a los estudiantes como a los lectores reflexivos. ¿Podemos proponer un ideal de humanismo?, ¿podemos evitar hacerlo?, ¿dónde y cuándo ha estado más cerca de la realización?

A comienzos del siglo XXI, ¿resulta aceptable dar la vida por un ideal de humanismo?, ¿resulta lícito morir por él?, ¿y matar por él? ¿Qué componentes tendría un ideal así? ¿Es igual un ideal de humanismo y una utopía? ¿Tienen alguna función las utopías?, ¿inspiran confianza, o desconfianza, quienes proponen utopías? ¿Cuáles son actualmente los mayores riesgos de deshumanización?

1. MODELOS Y PROPUESTAS DE HUMANISMO

LOS seres humanos pertenecen a una especie que necesita definir sus límites con otras especies y el alcance de sus recursos y capacidades para saber quiénes son y para ser lo que son. El hombre es un animal que necesita saber lo que es para serlo, aunque sea con un saber prereflexivo, natural. Y así aparece en las diferentes culturas, desde las más elementales hasta las más complejas, que son siempre modelos de humanismo.

En no pocas culturas paleolíticas la palabra que se usa para decir 'hombre' es la misma que se utiliza para designar a la propia tribu. Así 'mundurucu' y 'comanche' significa a la vez 'hombre' y 'miembro de la tribu de los mundurucu' o 'de los comanches'. Correlativamente, los que no pertenecen a la propia tribu son frecuentemente designados con una palabra que significa 'no ser hombre' o 'no saber hablar' como es el caso de término griego *bárbaro*, o con una palabra que significa a la vez 'extranjero' y 'enemigo', como es el caso del vocablo latino *hostes.*

Formular un concepto de hombre que albergue al propio grupo y a todos los demás requiere un trabajo, arduo y prolongado. Mediante él los humanos se definen a sí mismos, identifican a los grupos que quedan incluidos dentro de ese concepto e identifican a los que excluyen. Pero ese trabajo nunca esta definitivamente concluido, pues hay que volverlo a hacer cada vez que se producen cambios culturales de máxima envergadura, como es el de nuestro momento histórico.

Por eso en las últimas décadas del siglo, cuando la conciencia del cambio de época es más viva, hay tanta antropología filosófica, tantas descripciones de la situación del hombre y de lo humano y tanta reflexión sobre ello. El mundo moderno ha quedado atrás y el mundo nuevo aún no se ha configurado y hay que configurarlo, por lo cual vivimos en una situación de indefinición, de preludio y de cambio de una envergadura semejante a la de comienzos del Neolítico o de comienzos de la Edad Media.

En los momentos de consolidación de la revolución neolítica, Ulises vive en un mundo poblado de dioses, ninfas, cíclopes, sirenas, magas, gigantes, antropófagos, adivinos, desconocidos, enemigos y

compatriotas, en un mundo en el cual las fronteras entre lo humano y lo sobrehumano, lo natural, lo sobrenatural y lo demoniaco, lo real y lo ficticio, no están trazadas y tiene que establecerlas él.

Tras el hundimiento del mundo antiguo, en los momentos del Medievo en que se gestan el mundo cristiano y el mundo moderno, Parsifal habita también en un universo repleto de arcángeles, demonios, ogros, gnomos, elfos, brujas, y almas en pena, donde la frontera entre lo humano, lo divino y lo satánico tiene que trazarla él mismo para saber quién es y dónde está.

Nosotros nos encontramos también en un escenario en el que pululan mentes electrónicas, robots, animales artificiales patentados, replicantes, clónicos, transgénicos, trasplantados, extraterrestres, hombres virtuales, y quizá agonizantes espíritus de montañas y bosques, todos los cuales disuelven las fronteras cuidadosamente levantadas desde el siglo XVI o quizá desde el siglo V antes de Cristo.

Tales fronteras nos permitían distinguir entre lo natural, lo sobrenatural y lo antinatural, lo real y lo imaginario, lo humano y lo extrahumano, pero tras los cambios científicos y técnicos del último siglo se han hecho inoperantes. Se han quedado anticuadas y ya no orientan, y por eso nos vemos obligados a dibujar otras nuevas para saber quiénes somos «nosotros», dónde vivimos, y quiénes son «ellos», los no humanos, cómo son y dónde viven.

Las viejas fronteras mantenían un mundo bien definido y seguramente interpretado, pero cuando ese orden establecido y su correspondiente metafísica se disuelven, hay que recurrir de nuevo a los criterios inmediatos de la geografía para diferenciar entre terrestres y extraterrestres, los que están aquí y los que están allí, o a los de la sociología para distinguir a los que son amigables de los que son hostiles. Se percibe entonces que las fronteras metafísicas y las sociológicas son, en su punto de partida, fronteras geográficas.

La frontera geográfica entre lo humano y lo extrahumano estuvo un tiempo en los confines del Mediterráneo, en ese lugar que los griegos llamaron Tartesos y los árabes Al-Ándalus. Donde Hércules había puesto sus dos columnas para sujetar la bóveda del cielo y donde moría cada tarde el sol devorado por las sombras e impotente para vencerlas después de su carrera olímpica por el firmamento.

Allí se encontraba el paso por el que Ulises había bajado al Hades infernal.

Posteriormente estuvo en medio del Atlántico, donde los hombres del Medievo decían que se abría la catarata que precipitaba en el abismo a los que osaban alejarse de las costas seguras, donde habían muerto sin que se volviera a saber de ellos todos los que habían tenido la osadía de querer saber y de creer que podían enfrentarse al caos.

A finales del siglo XX, también nuestros relatos mitológicos que emergen en el cine y en la literatura, hablan de unos límites donde el hombre arriesga todo su ser, de ese punto en que la ciencia y la técnica hacen frontera con la moral y la religión, y que la más conocida de nuestras epopeyas occidentales, *La guerra de las galaxias*, denomina el reverso tenebroso de la fuerza.

La geografía y la cosmología de cada época dibujan siempre sobre sus cartas los lugares donde la tierra se une con el cielo y con el infierno. El cielo es la suprema felicidad prometida y esperada y el infierno la inversión de todo lo noble y bueno en su más pavoroso contrario.

Son estas experiencias de la vida, estas historias transmitidas y estudiadas, con los modelos de humanismo que contienen, las que permiten luego una reflexión filosófica y una sistematización ontológica de los momentos de lo humano, de sus inicios y de su descomposición, que constituyen lo que se puede llamar propuestas de humanismo. En la perspectiva de esa reflexión y esa sistematización de los modelos que son las propuestas, es donde surge, no ciertamente el saber sobre lo humano, pero sí el saber sobre los humanismos.

Pues bien, en la sistematización ontológica de los momentos de lo humano que surgen en la experiencia vivida y en sus expresiones épicas, aparecen al menos tres niveles bien diferenciados que dan lugar a tres sentidos e incluso tres definiciones de lo humano.

1) El nivel de la generación o construcción de lo humano, el orden constitutivo. En este orden se dice de un ser vivo que es humano si ha nacido de mujer, si está hecho con los mismos materiales que los demás, si funciona como los demás. Cuando hay deficiencias en el orden constitutivo se dice que lo que ha surgido no es un ser humano sino un monstruo, un animal

monstruoso o un organismo viviente indefinible y no identificable, como por ejemplo la criatura Frankenstein.

2) El nivel del mero funcionamiento del cuerpo viviente como organismo viable y efectivamente adaptado, el orden operativo social y cultural. Cuando hay deficiencias en este orden operativo social y cultural, se dice que nos encontramos con un ser humano en el que no hay ningún rastro de humanidad sino sólo de animalidad. Que es como un animal, salvaje e incivilizado como Victor de l'Aveyron y, en general, como todos los casos de niños criados por animales y que han crecido al margen de un medio social y cultural propiamente humano.
3) El nivel de la corrección educativa, del comportamiento y de la vida responsable, el orden operativo moral. Cuando hay deficiencias en este orden operativo moral, decimos que nos encontramos con individuos que son inhumanos, en el sentido de que son malvados, perversos o degenerados.

La suficiencia en los tres órdenes da lugar a lo humano en sentido pleno, y la excelencia en ellos apunta a lo sobrehumano o a lo divino. Las insuficiencias, en cambio, dan lugar a lo infrahumano, lo inhumano, lo animal, lo monstruoso, lo satánico.

Hay una gradación y una cierta continuidad entre los tres órdenes, que queda reflejada también en el lenguaje. En efecto, al hombre malvado y degenerado se le llama también animal salvaje y ser monstruoso. Como si hubiese una circularidad entre los tres órdenes y el tránsito de uno a otro pudiera producirse fácilmente o incluso inadvertidamente.

Tanto los modelos como las propuestas de humanismo implican una comprensión de lo humano y de sus límites, de las fronteras más allá de las cuales se deja de ser humano y se es más o menos que hombre. Los modelos y las propuestas de humanismo correspondientes a cada cultura son las formas en que los grupos humanos se han comprendido a sí mismos en diferentes tiempos y lugares, y los modelos y propuestas que se han realizado en la cultura occidental corresponden a las formas en que los hombres de diferentes épocas y diferentes contextos de nuestra cultura se han comprendido a sí mismos.

En todos los casos los modelos y las propuestas se hacen con arreglo a los tres niveles mencionados con los significados que se han dicho. Las definiciones y las formas de identificación de lo humano son delimitaciones frente a lo infrahumano, a lo sobrehumano y a lo extrahumano. Por eso la comprensión de lo humano es solidaria de la comprensión de lo sublime y lo divino por una parte, y de lo terrorífico e infernal por otra.

Como puede advertirse, la concepción y comprensión del hombre es siempre la formalización de un campo de fuerza valorativo, la definición y distribución de los valores en un ámbito que en virtud de esa definición y distribución pasa a llamarse 'mundo', 'universo' o simplemente 'realidad'.

2. EL HUMANISMO GRIEGO DE ARISTÓTELES. LENGUA Y LIBERTAD COMO CLAVES DE LO HUMANO

El humanismo es una concepción del hombre que, desde su inicio, ha estado esencialmente vinculada al lenguaje, y que se inicia propiamente a partir del momento en que el hombre se define, por referencia al lenguaje, como animal que tiene lenguaje, *Zoón lógon échon*, *animal rationalis*, animal racional. Es por referencia a esta definición como se crea el vocablo bárbaro, que designa precisamente a los que no saben hablar y más bien balbucean, ba-ba-ba[33].

En la época heroica, feudal, el ideal humano no se cifra en el dominio del lenguaje, sino en la fuerza física y en el valor. Ese es el héroe que ensalza Homero y el que canta Píndaro, y ese héroe puede medirse con cualquier forastero sin que se ponga en duda la igualdad de ambos. Ulises compite con los feacios en las mismas condiciones que con los pretendientes en lo que se refiere a igualdad de «especie», porque en la época homérica los hombres todavía no son «animales

[33] Cfr. Carlos García Gual, «Identidad y mitología. Apuntes sobre el ejemplo griego», en *Identidad humana y fin del milenio*, Actas del III Congreso Internacional de Antropología Filosófica (Barcelona, 1998), *Thémata*, 23, Sevilla, 1999.

racionales», sino que son los que «suplican a los dioses y comen pan de trigo»[34]. Correlativamente, todavía no hay «bárbaros», todavía no hay «subespecies» inferiores a los hombres en cuanto que no saben hablar. De hecho, en Homero no se encuentra la palabra «bárbaro».

Pero cuando el hombre se define por el lenguaje, entonces empieza a haber semi-hombres o casi hombres, definidos así desde el punto de vista político y ético, y cuyo estatuto metafísico resulta problemático porque entonces las fronteras metafísicas están empezando a ser más netas que las geográficas y sociales, y más «fiables».

Así Aristóteles establece una gradación de lo humano que va desde los bárbaros y esclavos (los esclavos son los bárbaros hechos prisioneros en guerra o en incursiones piratas) en la posición más lejana, pasando por los niños, que son hombres en potencia, las mujeres, que son «varones frustrados», los campesinos y artesanos, y, finalmente los hombres libres, que son los que «hablan», es decir, los que toman los acuerdos sobre el gobierno de la ciudad, la *polis*.

Esta es la gradación geográfica, sociológica y política de lo humano, que los estudiosos de Aristóteles se esfuerzan por compaginar con su metafísica porque en épocas posteriores las definiciones metafísicas eran las más relevantes. Así, en la polémica del siglo XVI entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda sobre el carácter «humano» y «personal» de los indios americanos, el punto de referencia es la metafísica porque si los indios son personas ontológicamente, entonces tienen un derecho de propiedad como los demás fieles, pero no si no son 'personas'. Pero para el propio Aristóteles la definición metafísica de hombre no tenía tanta relevancia como la tuvo después[35], y desde luego no tenía tantas implicaciones jurídico-políticas.

Dentro del contexto socio-cultural de la Grecia clásica es donde Aristóteles hace su propuesta de humanismo, como despliegue de la tópica de la *humanitas* dentro de la *polis* desde el punto de vista ético educativo. Con ello no hace sino recoger reflexivamente lo que vive

[34] Cfr. J. Choza y P. Choza, *Ulises, un arquetipo de la existencia humana*, Ariel, Barcelona, 1996 y Rodríguez Adrados, *Introducción a Homero*, Labor, Barcelona, 1984, 2 vols.

[35] Cfr. Higinio Marín, *La invención de lo humano. La génesis sociohistórica del individuo*, Encuentro, Madrid, 2007, cap. 1 y Ginés de Sepúlveda, *Historia del Nuevo Mundo*, Alianza, Madrid, 1987, libro 1.

la sociedad ateniense y, en general, griega, y elaborarlo de un modo sistemático, y con ello sistematiza los valores éticos que tienen vigencia en la Grecia clásica. Hay una cierta correspondencia entre la tópica sociológica y política de la *humanitas*, tal como aparece en la *Política*, y tal como aparece en la *Ética a Nicómaco*, pero no es el momento de abundar en el tema[36].

El término humanismo no se conoce en la Grecia clásica. En su lugar se utiliza otro que es el que los romanos traducen por 'humanismo' y que es 'paideia'. 'Paideia' se puede traducir también por 'pedagogía' o por 'educación', y designa la práctica mediante la cual los niños son llevados desde su condición inicial a la de adultos capaces de una vida responsable, virtuosa y feliz[37].

La 'paideia' alude a una gradación en las formas de ser humano, que se puede sistematizar, y que proporciona una tipología o una tópica de la *humanitas* que Aristóteles formula de la siguiente manera[38].

A) En el nivel *sobrehumano* sitúa un tipo:

1) El *héroe*, hombre ejemplar, casi divino, hombre divinizable o divinizado.

B) En el nivel *humano* sitúa tres tipos:

2) El hombre *prudente*. Es el que posee ciertas cualidades positivas, ciertas virtudes, mediante las cuales controla sus impulsos y es dueño de sí mismo. Es lo que actualmente llamaríamos el ciudadano ejemplar, el individuo *responsable*, el 'padre de familia' como tipo ideal, etc.

3) El hombre *lábil*. Es el que no se controla y lo sabe. A este tipo corresponden los hombres que se comportan mal esporádicamente, los delincuentes ocasionales. Son los hombres a los que se reconoce la dignidad humana mediante las garantías legales del delincuente. Pueden dar razón de

[36] Dicha correspondencia puede interpretarse como una herencia de la sociología organicista de Platón, lo que tiene su relevancia para un estudio del humanismo, pero que ahora nos apartaría de la línea argumental de este estudio.

[37] La obra clave, clásica, y no superada en muchos aspectos sobre este tema es la de Werner Jaeger, *Paideia, los ideales de la cultura griega,* F.C.E., Madrid, 2007.

[38] Sigo a Higinio Marín, *La antropología aristotélica como Filosofía de la Cultura*, Eunsa, Pamplona, 1993, cap. 1.

sí y de sus actos y por eso se les pide que la den. Pueden ser juzgados y responder en los juicios. Actualmente lo llamaríamos *el hombre débil o frágil* pero no haríamos una diferenciación tajante entre éste y el hombre responsable. Tendemos a pensar que en cualquier persona responsable y normal puede manifestarse la fragilidad y la debilidad humana.

4) El hombre *depravado* o *degenerado*. Es el que no se controla y no es consciente de su descontrol. En este tipo entran los hombres que no pueden responder por sí en un juicio, y que necesitan que lo hagan en su nombre, además de un abogado, un psiquiatra. En esta clase entrarían determinado tipo de psicópatas, drogadictos, etc. Actualmente los llamaríamos *incapacitados* de un cierto nivel.

C) En el nivel *infrahumano* coloca un tipo:

5) El hombre *brutal* o *monstruoso*. No es el degenerado, sino más bien el que no ha llegado a generarse del todo como humano. Corresponde a lo que actualmente llamaríamos incapacitados congénitos, a los que se les reconoce como personas a tenor del artículo 30 del *Código Civil*, y también a lo que llamamos seres monstruosos y que a tenor del citado artículo 30 no serían reconocidos como humanos[39].

La 'paideia' es el conjunto de prácticas y enseñanzas mediante las cuales se procura llevar a los niños hacia los niveles más altos de lo humano y 'salvarlos' de los más bajos. 'Paideia', pues, como 'humanismo' quiere decir educación, ideal educativo, pues en ningún caso el humanismo se presenta como un saber 'meramente teórico'.

La racionalidad alcanza su nivel adecuado en la *polis* griega, y se mantiene como tal en virtud del control de las pasiones mediante la razón porque el exceso de las pasiones daña o incluso destruye el

[39] «El nacimiento determina la personalidad [...]» (*Código civil*, Art. 29). «Para los efectos civiles, sólo se reputará nacido el feto que tuviera figura humana y viviere veinticuatro horas enteramente desprendido del seno materno» (Art. 30). El código evita entrar en la polémica filosófica sobre la noción de persona, y quiere mantenerse al margen de las polémicas en torno al aborto y en torno a la cuestión de si el feto es o no 'persona'.

principio de la racionalidad. Ser hombre quiere decir ser racional, ser racional quiere decir controlar los excesos, o incluso buscar el medio entre los extremos (este es más bien el rasgo distintivo y específico de la ética aristotélica), de manera que no se puede ser hombre en un sentido pleno, no se puede ser racional, si no se adquiere un cierto grado de virtud y un cierto grado de saber, lo cual se alcanza por el cultivo de lo que después se llamarían «las letras».

Este saber es el que hace al hombre ser humano, porque lo hace racional y lo hace libre, como dice Aristóteles en la *Metafísica*[40], y esta es la esencia de la *humanitas*, desde su primera propuesta por parte de Aristóteles, hasta la última por parte de Heidegger en la *Carta sobre el humanismo* de 1947, a pesar de las críticas de Heidegger a los humanismos metafísicos. El lenguaje y la libertad determinan el ideal de la *humanitas*. ¿Por qué el saber hace libre al hombre, y en concreto el saber que llaman los griegos *episteme* y *sophía*?

La *episteme* no es ciertamente lo que después se llamarían letras, pues comprende también, y especialmente, las ciencias, y la *sophía* excede y engloba por igual las ciencias y las letras, pero es todo ese saber el que le permite al hombre poseer la realidad y poseerse a sí mismo, y es esa posesión la que constituye la libertad. Esclavo es el poseído por otro, y libre es el poseído por sí mismo, según otra fórmula aristotélica para la libertad.

Esta tópica de la *humanitas*, que Aristóteles elabora en el libro VII de la *Ética a Nicómaco*, tiene un cierto carácter estático, pues establece que los individuos pertenecen a un tipo o a otro en virtud de una dotación natural, es decir, por nacimiento. Incluso la diferencia entre el hombre responsable y el débil, queda adscrita también al nacimiento en cuanto que Aristóteles sostiene (y en este punto Santo Tomás le sigue) que hay unos hombres que tienen más facilidad que otros para la virtud.

La 'paideia' griega no tiene por objeto llevar a todos los hombres a la perfección moral y a la felicidad propia de los héroes y de los hombres más ejemplares. Eso no fue así en la época homérica ni

[40] Aristóteles propone una formula nunca superada: «se dice de alguien que es libre cuando es causa de sí mismo», *Metafísica*. I, 1, 982 b 25.

tampoco en la clásica, donde el ideal del héroe y sus virtudes había sido sustituido ya por el ideal del hombre que se controla mediante la razón y que se gobierna mediante los acuerdos, como se ha dicho[41].

La 'paideia' tenía por objeto hacer alcanzar lo que entonces se definía como la excelencia de lo humano a los varones que habían nacido en libertad en el seno de la *polis*. Eso se lograba ciertamente mediante las actividades que tenían como instrumento o herramienta propia la palabra, y no la lanza y la espada como en la época aristocrática, ni el arado o las guadañas ni las monedas o los cartabones como los campesinos, artesanos y comerciantes.

La fluidez y permeabilidad de unos niveles de lo humano respecto de otros, y por tanto la ampliación de la 'paideia' hasta su universalización, corresponden a propuestas de humanismo posteriores.

3. EL HUMANISMO ROMANO DE CICERÓN. LAS *LETRAS* Y LA ACCIÓN COMO CLAVES DE LO HUMANO

La tópica de la *humanitas* que elabora Cicerón unos dos siglos más tarde no es esencialmente diferente de la de Aristóteles, sólo que los *topoi*, los lugares, no son niveles sociales en correlación con categorías metafísicas, sino fases históricas que un mismo grupo humano puede recorrer. Y si Aristóteles no apela abiertamente a la sociología al sistematizar el humanismo ateniense, Cicerón sí se refiere explícitamente a la historia al exponer el humanismo romano.

«Conseguiré mejor mi propósito si os muestro cómo nació y creció nuestra república, y luego, ya formada, estable y fuerte, que si, como hace Sócrates en la obra de Platón, yo mismo me imagino una»[42]. Y así, se goza en exponer que las otras repúblicas «habían sido siempre personas singulares las que las habían constituido por la educación de sus leyes, como Minos en Creta, Licurgo en Esparta», etc., mientras

[41] Cfr. Higinio Marín, *La invención de lo humano. La génesis sociohistórica del individuo*, Encuentro, Madrid, 2007, cap. 1. «Humanismo aristocrático».

[42] Cfr. Cicerón, *Sobre la República*, Gredos, Madrid, 1984, p. 87.

que «nuestra república no se debe al ingenio de un solo hombre, sino de muchos, y no se formó en una generación, sino en varios siglos de continuidad», con lo cual, con «la experiencia de la realidad prolongada por mucho tiempo» se supera a los ingenios individuales más altos que puedan haber existido[43].

Además de afirmar la supremacía del saber acumulado históricamente, de la tradición, frente al saber especulativo, también Cicerón afirma la primacía del quehacer práctico sobre el saber teórico. Por eso la primacía que Aristóteles atribuye al punto de vista de lo que es siempre de la misma manera y no depende del actuar humano (punto de vista teórico o 'metafísico'), el romano la atribuye al punto de vista de lo que puede ser de diversas maneras y depende de lo que el hombre haga (punto de vista práctico o 'ético-político').

En este sentido, a la declaración de que «todos los hombres desean por naturaleza saber»[44] con que Aristóteles abre su *Metafísica*, y a su insistencia en la superioridad de la filosofía, Cicerón opone su tesis de que todos los hombres desean por naturaleza mandar y su afirmación de la superioridad de la política. «El género humano tiene por naturaleza tanto instinto de fortaleza, y recibió tan gran apetencia de defender el bien común, que esta virtud [del valor] ha superado siempre todos los halagos del ocio gustoso»[45]. Y aquí es relevante el hecho de que Cicerón utilice la expresión «el género humano», frente a Aristóteles, que utiliza la expresión «todos los hombres». Indica que el romano tiene una idea de la unidad de la familia o de la estirpe humana, que el griego no tenía.

Precisamente por eso, «el ciudadano que es capaz de imponer a todos los demás, con el poder y la coacción de las leyes, lo que los filósofos con sus palabras difícilmente pueden inculcar a unos pocos, debe ser más estimado que los maestros que enseñan tales cosas»[46].

[43] Cicerón, *op. cit.*, pp. 86-87.

[44] Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 980 a 1.

[45] *Voluptas otiumque*, «ocio gustoso», es el ideal epicúreo que Cicerón combate. Cfr. *op. cit.*, p. 36, nota 15. La gran exposición ciceroniana de la superioridad de la política se encuentra en el libro VI de *Sobre la república*, que recoge el «Sueño de Escipión», el texto político de la Antigüedad más comentado y estudiado en la posteridad.

[46] Cicerón, *op. cit.*, p. 37.

Pero entonces a eso ya no se le llama 'paideia', 'pedagogía' ni 'educación'. Ahora a ese proceso se le llama 'civilización' o sencillamente 'humanización', al contenido y a las formas que se inventan y transmiten en su recorrido se le llama 'humanismo', y al ideal que se pretende alcanzar *'humanitas'*.

De este modo, en la perspectiva de Cicerón la 'paideia' griega sufre algunas transformaciones relevantes. No es la enseñanza por la que se conduce a la excelencia a los varones nacidos libres, sino que es el proceso de la historia de Roma desde Rómulo y Numa hasta Julio César y el propio Cicerón, y a lo largo del cual un grupo de salvajes es conducido hasta la forma más alta de civilización. Pero además, también a lo largo de ese proceso todo el género humano es humanizado por el procedimiento de ser romanizado.

Grecia no tuvo una legitimación tan alta para la constitución de su imperio marítimo, porque no tenía la idea de la unidad del género humano, ni, por tanto, el ideal de una meta única para todos los hombres. Por eso helenizar, aunque era la cúspide de lo humano, no era una cúspide exigida por la naturaleza de todos los grupos sociales, ni un deber moral vinculante para los atenienses, como sí lo fue para Roma. Inicialmente el *ius civile*, el derecho de los ciudadanos romanos, no era el que debía reconocerse a los demás hombres, a los que se les renoconocía su derecho propio el *ius gentium*, pero a partir de la época imperial ambos convergieron hasta constituir uno y el mismo derecho.

El ciclo de la *humanitas*, tal como lo expone Cicerón en el libro II de *Sobre la República* es, pues, un proceso que comprende también cinco momentos. En él hay tres fases progresivas y a partir de la tercera las dos fases terminales se bifurcan en dos direcciones, una culminante y la otra regresiva.

1) El *salvajismo*, que es la fase inicial de los hombres, corresponde en la historia de Roma al reinado de Rómulo. A esta fase pertenecen los sacrificios humanos, el rapto de las sabinas, las guerras de conquista y colonización, y la divinización de los reyes. Los antiguos, más incultos, creían que la fase inicial del mudo era la de los hombres más sabios, la de los héroes, que descendían directamente de los dioses y permanecían en el trato con ellos. Pero, según Cicerón, cuando los

saberes han alcanzado un cierto desarrollo se comprende que el comienzo es lo más imperfecto[47].

2) La *civilización*, que es la fase o el nivel en que los hombres han dulcificado su carácter y sus modales y han adquirido la disciplina del trabajo. Corresponde en la historia de Roma al reinado del primer sabino, Numa Pompilio[48]. Tal suavización del carácter y tal disciplina se alcanzan generalmente mediante la guerra, pues es la obediencia a los jefes, los ejercicios de adiestramiento y el cálculo de la acción bélica, lo que disciplina a los salvajes primitivos.

Numa «les enseñó cómo podían abundar en toda clase de bienes mediante el cultivo del campo, sin necesidad de saquear y robar botín; y les infundió el amor al sosiego y la paz, con lo que se favorece el desarrollo de la justicia y la lealtad, gracias a las cuales se protege especialmente el cuidado de la agricultura y la recogida de las cosechas»[49]. Asimismo, «introdujo los mercados, juegos y toda clase de celebraciones para reunirse, con cuyas instituciones *humanizó* y amansó los ánimos de las gentes, *inhumanos* y feroces por la afición a la guerra»[50].

3) La *prosperidad social*, que es el nivel que se alcanza, a partir de la convivencia pacífica y los hábitos disciplinados, mediante el trabajo, el comercio y las buenas leyes. Es el periodo que comprende los reinados de Anco Marcio y Tarquinio. «En ese momento [del reinado de Anco Marcio] la ciudad se hizo más civilizada, gracias al injerto de una cultura importada; en efecto, vino a fluir desde Grecia en esta ciudad, no un mediocre riachuelo, sino el caudaloso río de la educación en las artes»[51]. Ese es el momento en que los hombres alcanzan las cotas más altas de libertad, que, por una parte, «no consiste en tener un dueño justo [como pueden tener los esclavos], sino en no tener dueño alguno», como no lo tienen los hijos, que son los *liberi* por

[47] Cfr. Cicerón, *op. cit.*, pp. 87-97, historia y valoración del reinado de Rómulo. El momento de salvajismo lo identifica Cicerón especialmente en el episodio del rapto de las sabinas.

[48] *Op. cit.*, pp. 97-102.

[49] *Op. cit.*, p. 98.

[50] *Op. cit.*, p. 99, las cursivas son mías.

[51] *Op. cit.*, p. 102.

antonomasia[52], y, por otra, consiste en saber, y en el saber supremo, la prudencia (política), que es el tipo más alto de dominio. A partir de esa tercera fase el proceso se bifurca en dos líneas diferentes, ascendente una y descendente la otra.

4) La sabiduría y *opulencia*, que es el nivel propio de los cultivadores de los saberes pero, sobre todo, propia de los políticos y militares. En efecto, ellos son los que más se asemejan a los dioses en la tarea que les es más propia, a saber, hacer el bien. Es el periodo de Servio Tulio y sucesores[53].

5) La *degeneración* en el lujo y la tiranía, que es la fase en que la *humanitas* empieza a descomponerse. Desde la situación de prosperidad y riqueza, los individuos y los grupos humanos se encaminan hacia la disolución de las costumbres, la inoperancia de las leyes y la perversión del poder político en la tiranía. Para Cicerón corresponde a las últimas figuras de la monarquía y al advenimiento de la República, que significa un nuevo comienzo o el comienzo de una nueva historia de Roma.

Tanto para Aristóteles como para Cicerón lo humano se constituye diferenciándose de lo animal y asemejándose a lo divino, y se destruye o degenera distanciándose de lo divino y asemejándose nuevamente a lo animal, que se asimila a lo brutal, lo monstruoso y lo demoníaco. Pero Aristóteles lo expresa en términos estáticos y Cicerón en términos dinámicos, tal como lo vuelve a formular en plena Ilustración el último de los humanistas italianos, Giambattista Vico. «La naturaleza de los pueblos al principio es ruda, después severa, más tarde benigna, luego delicada y finalmente disoluta»[54].

Todavía Cicerón añade un matiz a su humanismo que estaba apenas esbozado en la obra aristotélica. Aquello mediante lo cual los hombres alcanzan la excelencia es el desarrollo de las actividades para

[52] *Op. cit.*, p. 108, nota 227.

[53] *Op. cit.*, pp. 104 ss.

[54] G. Vico, *Ciencia nueva*, libro I, sección II, «De los elementos», LXVII, Tecnos, Madrid, 1995, p. 138. Sigo ahora parte del prólogo de mi libro *Los otros humanismos*, Eunsa, Pamplona, 1994.

las cuales la herramienta específica es el lenguaje, pues el lenguaje es lo que permite a los hombres ponerse de acuerdo, llegar al consenso sobre lo que es bueno y malo, mejor y peor para todos ellos.

Eso también lo formuló así Aristóteles. La palabra es aquello que distingue a los hombres de los animales, porque, a diferencia de la voz, que comparte con ellos y que sirve para expresar el placer y el dolor, la palabra sirve «para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre»[55].

El matiz que añade Cicerón explícitamente es que ese lenguaje que humaniza es el que cuenta la historia y el que formula las leyes, pero no el que calcula la superficie de las tierras de labor o la producción anual de las mismas. El lenguaje por el que se alcanzan las cotas más altas de lo humano son las letras, el lenguaje propiamente dicho, y no los números. Porque las matemáticas las utilizan también los animales (por ejemplo, cuando se trata del cálculo requerido para algunas actividades técnicas, como la elaboración de las conchas de los moluscos, construcción de colmenas, etc.), y porque inducen a la evasión respecto de los asuntos que verdaderamente importan a los hombres (por ejemplo, cuando se trata de teoría pura como es la astronomía). Las letras, en cambio, son las que permiten dilucidar qué es lo bueno y lo malo para el hombre, lo mejor y lo peor, y lo que permite organizar sus vidas en relación con ello. «O no podemos, de estas cosas [astronomía, adivinación del futuro, etc.] saber nada, o, si sabemos mucho, no podemos hacernos mejores ni más dichosos con este conocimiento»[56].

4. EL HUMANISMO RENACENTISTA. EL ESTILO COMO CLAVE DE LO HUMANO

La Edad Media es la edad de la descomposición del Imperio romano, y todo lo que ello significaba de civilización: descomposición o

[55] Aristóteles, *Política*, 1253 a 16-17.

[56] Cfr. Cicerón, *Sobre la República*, Gredos, Madrid, 1984, Libro I, p. 59.

disolución de la vida urbana, del comercio, de la escritura, de la moneda, etc. No es que, de pronto, la civilización desapareciera, por una de las involuciones más interesantes de la historia humana. Caída de Roma quiere decir estancamiento del proceso civilizador en la parte menos desarrollada del imperio, a saber, el cuadrante noroeste. La mitad oriental permanece intacta, y la mitad sur, lo que había sido imperio cartaginés (incluida la Hispania), absorbida posteriormente en el imperio islámico, siguen manteniendo los niveles más altos de civilización.

Pero ese territorio del cuadrante noroeste, un milenio después de las invasiones del norte de África y de la muerte de San Agustín, vio emerger lo que actualmente conocemos como la Europa heredera de Grecia y Roma y matriz de la denominada civilización occidental. La Alta Edad Media, desde la caída de Roma hasta el siglo XI, es el periodo de descomposición y estancamiento mencionado, pero la Baja Edad Media, desde el siglo XI al XV, es el periodo de reconstitución del tejido urbano y, con ello, de recuperación del comercio, el dinero, la escritura, etc., y del nacimiento de la individualidad tal como ahora la conocemos. Es el periodo del nacimiento de instituciones tan claves para el mundo occidental como las universidades y la banca.

Uno de los factores de ese proceso fue la tarea civilizadora y «humanizadora» del cristianismo, que no dio lugar a ninguna corriente que recibiera el nombre de «humanismo cristiano», pero que sí se hace presente de un modo muy vivo en lo que se llama el «humanismo renacentista».

El modelo de la *humanitas* romana, con su sentido de la universalidad, es recogido por el cristianismo, que reproduce la dicotomía griego-bárbaro y romano-gentil en la forma de la dicotomía fiel-infiel. La plenitud de lo humano se sigue encontrando igual que antes en la participación en lo divino, pero ahora en lo divino hay una peculiar exigencia de llevar a todos los infieles a esa plenitud, exigencia que se denomina salvación o redención, lo cual no se había dado en Grecia, y se había esbozado en Roma con un sentido menos perentorio y menos vinculante.

Si el humanismo griego tenía como objetivo educar, el objetivo del romano era civilizar o romanizar y el del Medievo cristiano era

evangelizar o cristianizar. Inicialmente esto no se lleva a cabo contando con flotas bien pertrechadas ni con disciplinadas legiones, sino con pequeños grupos de monjes y presbíteros, que se adentran en territorios apenas urbanizados o despoblados, que establecen sus ermitas, abadías, monasterios y conventos como campamentos-base, y que desde ahí predican el evangelio, cultivan los campos y transmiten los saberes que poseen. En relación más o menos amistosa con señores y reyes bárbaros, los clérigos asumen la tarea de humanizar, que culmina siempre con la de evangelizar, bautizar e instruir.

Ese tipo de hombres y ese tipo de actividades es lo que poco a poco da lugar a la regeneración del tejido urbano, a medida que aumenta la población europea, la riqueza y el comercio. En ese tejido urbano es donde nacen las universidades y en esas universidades es donde nace lo que se llama *la escolástica*.

La escolástica nace y se desarrolla dondequiera que la actividad intelectual de producción y difusión del saber concentra su atención en las herramientas del conocimiento, es decir, en los métodos, los sistemas de clasificación, las terminologías, la ortodoxia lógica y epistemológica, más que en los fenómenos y acontecimientos que pueden y deben ser estudiados. Es decir, la escolástica es un saber y un lenguaje que nace, crece y se desarrolla muerto, sin conexión con la vida de los que lo cultivan ni con los problemas de la sociedad en que se cultiva, y por eso su ámbito propio es el académico, o sea, las universidades, que son los museos, los archivos, las plantas envasadoras y distribuidoras del saber ya ganado. Las universidades son también los centros del saber todavía no ganado, pero a la tarea de conquistar ese saber nuevo concurren con otras instituciones y otros individuos no siempre institucionalizados.

En todas las época hay escolásticas, porque cada vez que se descubre un nuevo campo de fenómenos y acontecimientos para estudiar, y se estudian, posteriormente se sustantivizan y se reifican los métodos de estudio, las terminologías, las clasificaciones, etc., y el saber institucional, o sea, la ciencia normal oficial, se ocupa de eso ya averiguado y de sus procedimientos, aunque tengan poca o ninguna utilidad para abordar los fenómenos y acontecimientos que realmente están afectando a la sociedad. Así en el siglo XX constituyeron una escolástica

la dialéctica, el positivismo, la fenomenología, el psicoanálisis, el marxismo, el estructuralismo, la filosofía analítica, y se mantuvieron como métodos sustantivados, o como procedimientos aplicables a aquellos procesos para los cuales se inventaron aunque tales procesos hubieran dejado de existir o aunque persistieran con una relevancia mínima para las épocas posteriores.

Pues bien, la escolástica medieval llegó a presentar los rasgos negativos de toda escolástica por una razón muy comprensible, y es que desde su inicio tuvo que arreglárselas con una lengua ya muerta, el latín, y con un saber ya muy escolastizado, la filosofía griega. Y eso por la sencilla razón de que para los monjes y frailes, es decir, para los clérigos, estudiar y comprender el cristianismo que tenían que enseñar y transmitir significaba estudiarlo en latín o griego. Porque esas eran las lenguas en que había empezado a estudiarse y explicarse al principio, y porque en los territorios bárbaros donde la evangelización se desarrollaba las lenguas habladas carecían de escritura y de tradición literaria y científica. Por eso el latín fue la lengua de las universidades, ya estuvieran en Bolonia, París, Oxford, Colonia, Salamanca o Coimbra, porque cuando esas instituciones se crearon aún no existían como lenguas el italiano, el francés, el inglés, el alemán, el español ni el portugués.

En esa situación, el saber de máxima relevancia entonces, la teología, se elaboró muy al margen de la vida social, cosa que no había ocurrido en los primeros siglos del cristianismo, bajo la Roma imperial, mientras el latín era aún lengua viva, lengua popular y lengua culta.

El mensaje evangélico había sido anunciado en los siguientes términos: «Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce bien al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce bien nadie sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Mt. 11, 27/ Luc. 10, 22). «Le dice Felipe: 'Señor, muestranos al Padre y nos basta'. Le dice Jesús: '¿Tánto tiempo hace que estoy con vosotros y no me conoces, Felipe? El que me ha visto a mí ha visto al Padre. ¿Cómo dices tú: 'Muéstranos al Padre'? ¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre está en mí? Las palabras que os digo, no las digo por mi cuenta; el Padre que permanece en mí es el que realiza las obras» (Io. 14, 8-10).

Sin embargo, el modo en que la Iglesia y la teología han propuesto dicho mensaje para ser aceptado y confesado es este: «Si alguno no

confiesa una sola naturaleza o sustancia del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y una sola virtud y potestad, Trinidad consustancial, una sola divinidad, adorada en tres hipóstasis o personas; ese tal sea anatema»[57].

¿Qué ha pasado para que se haya podido crear tanta distancia entre una y otra manera de decir *lo mismo*, si es que, en efecto, se dice realmente lo mismo?

Los grandes maestros son siempre creadores, y no incurren en escolasticismo, por eso Anselmo, Buenaventura, Alberto, Tomás, Scoto y Ockham, descubren siempre, innovan siempre y enseñan siempre, aunque utilicen el instrumental escolástico. Pero no se cuentan entre los 'humanistas' porque no tienen un proyecto político educativo como el que tuvo antes Cicerón o como el que tuvieron después Erasmo, Lutero, Moro o Nebrija.

Se llaman 'humanistas' aquellos clérigos o laicos que, dentro o fuera de las universidades y centros institucionales del saber oficial, en primer lugar tienen un conocimiento máximo del hebreo, griego y latín que les permite acercarse directamente a las «letras», sin mediación de traductores; en segundo lugar tienen un conocimiento máximo de las lenguas vivas, que les permite adoptarlas como lenguas escritas; y, en tercer lugar, pueden pasar a ellas la sabiduría de las 'muertas'. Es decir, pueden acercarse al saber de los antiguos como si estuviera vivo, vivirlo y trasmitirlo de manera viva a sus contemporáneos para que lo vivan también.

Semejante arte requiere una gran maestría y dominio para conocer la gramática de los idiomas muertos, pero sobre todo, para crear la gramática de los idiomas vivos que todavía no la tienen, que es lo que hace Lutero con el alemán, Montaigne con el francés, Nebrija con el español y Moro con el inglés. Y por otra parte, requiere maestría y dominio no inferiores en el arte de recoger vivo un saber y transmitirlo vivo para que otros a su vez lo vivan, y que se conoce desde antiguo con el nombre de retórica. Por eso la retórica fue arte predilecto para los humanistas, especialmente para Erasmo.

Esta tarea sí que constituyó ya, en estos y otros hombres de su época, no ya un proyecto político y educativo, sino incluso

[57] II Concilio de Constantinopla, V ecuménico, 553, Denzinger, 213.

revolucionario e imperial[58]. Se puede conseguir que los hombres sean humanos, que sean cristianos, y que sean cultos, si se les enseña a hablar, a leer y a escribir. Pero estos humanistas son traductores, que se proponen humanizar mediante la traducción, y no pueden querer ni exigir que no se ponga en juego lo que al traducir inevitablemente se pone.

¿Se puede transmitir la palabra de otro hombre, o la de Dios, sin comprenderla, sin hacerla propia del que transmite? ¿Se puede hacer propia sin que deje de ser original de su autor? Por otra parte, transmitir el mensaje de Dios, ¿requiere hacerlo con los mismos elementos y cosas, con los mismos símbolos, con las mismas letras y los mismos sonidos? ¿Es mejor transmitir las acciones y los dichos como se produjeron o de manera que ahora se puedan comprender? Cuando no se puede atender por igual a ambas exigencias, ¿a qué se le debe dar prioridad y cómo?, ¿a la intención del hablante?, ¿a la interpretación de los oyentes?, ¿a la objetividad del discurso y de la acción?, ¿a la comprensión del sentido?, ¿a la transmisión de la cosa física?

Casi como respondiendo a estas preguntas antes de que se formulen, los humanistas del Renacimiento proponen como modelo ideal el hombre que abarca todo lo que puede, las letras y las artes (*artes ad humanitatem*), según un estilo personal irreductible al de cualquier otro, un individuo único e irrepetible con un estilo único e irrepetible.

El objetivo de este humanismo renacentista no es simplemente llevar a todos los hombres hacia esa sabiduría. Es más bien llevar a cada grupo y sobre todo a cada individuo singular al saber más completo posible para que cada uno lo entienda según su arte, es decir, según su estilo o, para decirlo con la tremenda fórmula de la época, según su conciencia. Eso es lo que proclama Lutero de un modo conflictivo, pero es también, exactamente, lo que proponen Erasmo, Moro y Montaige de un modo discreto y aceptable. En eso estriba la humanidad del hombre, y ese es el saber que le lleva a ser más humano y más cristiano. Por eso el humanismo renacentista puede llamarse, con pleno derecho, humanismo cristiano.

[58] Cfr. Francisco Rico, *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*, Alianza, Madrid, 1993, pp. 100 ss.

Ese es el modo en que el punto de vista ciceroniano queda recogido y expresado una y otra vez por los humanistas del Renacimiento. Así lo proclama Juan de Maldonado, en su *Oratiumcula* de apertura de curso de 1545 en Burgos: «Jóvenes ya formados o por formar: que nadie, nadie, os lo suplico, os borre la convicción y la certeza de que las letras son la única prueba de que se es verdaderamente hombre»[59].

La propuestas del humanismo renacentista tienen lugar en el momento en que se rompe la unidad sociocultural del cristianismo occidental. Dicha ruptura implica unos cambios de tanto alcance como para provocar una nueva delimitación y redistribución de los valores y, por tanto, la generación de un nuevo mundo. En el orden geográfico, la extensión del mundo se amplía a dos o tres veces la conocida en el Medievo, y en el orden cosmológico mucho más. Además, en el orden religioso el cristianismo, que había estado identificado con la unidad cultural y geográfica de la cristiandad, se refracta en una pluralidad de versiones que se enfrentan entre sí generando sangrientas luchas.

Antes de que se pueda abarcar en una síntesis unitaria toda esa novedad y toda esa diversidad, los hombres del Renacimiento han hecho ya su propuesta de humanismo, una propuesta que presenta ciertas diferencias respecto de las anteriores, y que se caracteriza por la combinación de cierta particularidad con cierta universalidad.

El humanismo renacentista es una proclamación de la primacía de las letras, pero ahora las letras no son solamente las lenguas vivas que hablan ellos y las gentes con quienes viven, sino las lenguas griega y latina, lenguas escritas o muertas, donde se contiene la suprema sabiduría de los hombres y el supremo saber que Dios les ha comunicado. La propuesta se concreta en volcar ese saber y esa formación de los antiguos junto con la revelación de Dios, expuestos en unas lenguas que en el pasado fueron universales y que tienen un valor único y universal, en unas lenguas particulares correspondientes a grupos y culturas delimitados geográficamente, y en unas conciencias individuales que acogen y valoran individualmente lo transmitido.

[59] Texto citado por Francisco Rico, *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*, Alianza, Madrid, 1993, p. 181.

5. EL HUMANISMO ILUSTRADO. CIENCIA Y CONCIENCIA INDIVIDUAL COMO CLAVES DE LO HUMANO

La tarea de señalar cuál es la plenitud de lo humano en esos nuevos mundos que abre el Renacimiento es la que asume para sí la Ilustración, que se define a sí misma como un humanismo.

«La Ilustración consiste en el hecho por el cual el hombre sale de una minoría de edad de la cual él mismo es culpable. La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento sin la dirección de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad, cuando la causa de ella no proviene de un defecto del entendimiento, sino de la falta de decisión y ánimo para servirse con independencia de él, sin la conducción de otro. ¡*Sapere aude*! Atrévete a saber»[60].

La propuesta ilustrada de humanismo tiene la universalidad que tenía la romana, la urgencia mesiánica de cumplimiento que tenía la cristiana, y el enfoque hacia la soberanía del individuo singular que tenía la renacentista. Pero donde el Renacimiento no percibía posibilidad de síntesis ni ideal formulable y válido para todos, la Ilustración encuentra uno que, al menos como procedimiento, proporciona la unidad perdida de la cristiandad, a saber, la racionalidad científica.

La racionalidad científica se presenta como el modo de funcionamiento correcto de la razón, como el procedimiento para obtener un saber seguro en el que puedan concordar todos los hombres, y como el camino para aprender y practicar un comportamiento moral y cívico mediante el cual los hombres puedan abandonar la ignorancia, la superstición y, en definitiva, la miseria tanto espiritual como física.

El humanismo ilustrado tiene como objetivo la emancipación. Los niveles infrahumanos de los que libera y salva a los hombres son, como en el caso de los humanismos anteriores, el salvajismo de la superstición y las venganzas sangrientas, la animalidad brutal de lo inmoral y lo incivil, y la ignorancia y estrechez de los analfabetos y los rudos.

Pero la cota suprema hacia la que quiere elevar al género humano entero no es el nivel heroico, ni el nivel divino, sino estrictamente el

[60] I. Kant, «Qué es la Ilustración», en *Filosofía de la historia*, Nova, Buenos Aires, 1958, p. 57.

nivel humano, porque el hombre es un fin en sí mismo, porque el hombre es el valor supremo. Ese es el modo en que Kant reformula la cuestión evangélica «¿de qué le sirve al hombre ganar todo el mundo si pierde su alma?», ¿qué podría obtener el hombre a cambio de sí mismo que fuera más valioso que él?[61]

Ese nivel supremo de lo humano es ciertamente el nivel de lo santo, que ahora aparece no como el valor más propio y genuino de la religión, sino de la moral. Pero a su vez, la moral no es algo que provenga de una revelación divina ni que resulte implantada por unos imperativos religiosos.

La moral está implantada en la razón de todo ser racional o, lo que para Kant es lo mismo, de todo ser personal. Es la normativa que señala el modo en que las personas tienen que comportarse para ser personas, para no destruirse a sí mismas como personas. Por eso el que obedece a la ley moral no obedece a nadie más que a sí mismo, y obedeciéndose a sí mismo lo que hace es liberarse de lo inhumano, emanciparse y alcanzar la mayoría de edad propia del hombre que se gobierna a sí mismo.

Las cotas supremas de lo humano no vienen dadas ya por la religión, en nombre de la cual los hombres han librado durante varios siglos las más crueles y sangrientas luchas, sino en nombre de la moral, que puede ser aprendida y enseñada ateniéndose los hombres a la racionalidad científica.

Una vez que Grecia, Roma y la Cristiandad pertenecen al pasado, la interpretación pública de la realidad no se establece ya en términos religiosos, sino en términos científicos. La racionalidad científica puede proclamar no solamente una ciencia verdadera y válida para todos, sino también una ética y una política de similar amplitud. Además incluso puede señalar unos límites racionales a la religión traspasados los cuales nos encontraríamos con sectas fratricidas o con fundamentalismos anacrónicos.

El objetivo ahora no es romanizar ni evangelizar, sino emancipar, que se concreta en algo que tiene el mismo contenido y significado

[61] Cfr. I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ariel, Barcelona, 1996, p. 187.

que tenía el vocablo griego 'paideia', a saber, educar, formar para la vida ética y política, y eso es escolarizar y democratizar.

Dado que el humanismo ilustrado tenía el mismo contenido que el griego, la misma amplitud que el romano y la misma motivación y fuerza mesiánica que el cristiano, pero excluyendo explícitamente la dimensión religiosa de todos ellos, su realización se encauzó en el orden político según programas que tenían precisamente esas características de contenido, amplitud y fuerza, y que conocemos con el nombre de ideologías políticas[62].

Las ideologías políticas, quizá el fruto más genuino de la Ilustración, son las fuerzas que, partiendo de la proclamación de la libertad individual o de la solidaridad y justicia social, han configurado el mundo actual según el humanismo liberal y el humanismo socialista. Su diferencia estaba sobre todo en los medios, pero no en los contenidos, no en los objetivos finales y tampoco en la urgencia revolucionaria de realización.

El contenido y los objetivos del humanismo ilustrado, que eran instrucción, saber, libertad y democracia para todos, se han logrado en el siglo XX más allá de lo que cualquier ilustrado del siglo XVIII se atrevió a pensar o incluso a soñar, y quizá también más allá de lo que cualquier revolucionario del siglo XIX y comienzos del XX se propuso proclamar.

En efecto, probablemente nunca unos ideales se han realizado tan plenamente, primero en el orden político y jurídico, y después en el orden social y económico. En el orden jurídico y político, la primera formulación de los derechos del hombre tuvo lugar con la Independencia de los Estados Unidos, en la Declaración de los Derechos del Buen Pueblo de Virginia, de 1776. La segunda formulación, en la Revolución Francesa, de 1789, como Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Finalmente, la tercera formulación, fue la proclamación de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas, en 1948.

[62] Para un tratamiento amplio de este tema, cfr. A. Pagden, *La Ilustración y sus enemigos*, Península, Barcelona, 1997.

Por lo que se refiere al orden social y económico, la realización de los Derechos Humanos tuvo lugar a lo largo del siglo XX primero en los países europeos y americanos, posteriormente en los asiáticos, y quedaron una porción de países árabes y la casi totalidad de los países africanos, en los que se logró una proclamación puramente teórica.

Al igual que en el caso del humanismo romano y el humanismo cristiano, el humanismo ilustrado realizó sus objetivos, y con ello generó un mundo nuevo en el cual sus criterios de delimitación de lo humano y su tópica de la *humanitas* ya no eran suficientemente clarificadores y orientativos.

La incidencia de nuevos factores, en virtud de los cuales el mundo resultaba de nuevo ampliado demográfica, geográfica, sociológica y cosmológicamente, pusieron de relieve las limitaciones del modelo ilustrado de humanismo. Por otra parte, y debido a los efectos contraproducentes surgidos del desarrollo científico y tecnológico de ese mismo modelo, el humanismo ilustrado perdió la posición hegemónica que había tenido durante tres siglos, cedió ante las críticas de que fue objeto en el siglo XX, y en su lugar surgieron los humanismos alternativos posteriores a la Modernidad.

6. EL DEBATE DEL SIGLO XX SOBRE EL HUMANISMO. ANTROPOCENTRISMO Y BIOCENTRISMO

A diferencia de los anteriores, el humanismo ilustrado no tiene como contenido 'las letras', sino 'la racionalidad científica', que no es exactamente lo mismo. La racionalidad científica está más cerca del 'lenguaje' de los números y de eso que Cicerón llamaba saber puramente teórico, que del conocimiento a cerca de lo que es justo e injusto, que emerge más bien en 'las letras'.

Después de tres siglos de hegemonía de la racionalidad científica, con una débil presencia de 'las letras' en la interpretación pública de la realidad, en el siglo XX empiezan a percibirse algunas consecuencias alarmantes.

En las primeras décadas se percibe que la ciencia, considerada como el único modo de conocimiento seguro y verdadero, no brinda ninguna orientación sobre lo que el hombre debe preferir en el orden ético y político. Y se percibe, además, que la ciencia ha generado un mundo perfectamente racional y, por eso, desencantado, en el que está muy lograda la eficiencia para las acciones técnicas y en el que aparece confuso o desaparece el sentido de la existencia humana. Es lo que proclama Max Weber en 1918 en sus conferencias sobre la vocación a la ciencia y la vocación a la política[63], después de haber dedicado mucho trabajo a estudiar la acción humana desde el punto de vista de la comprensión, de lo que los hombres comprenden de sí mismos y de lo que pretenden hacer.

Paralelamente, desde 1900 en que aparecen las *Investigaciones lógicas* hasta 1938 en que publica *La crisis de la ciencia europea*, Edmundo Husserl busca las condiciones y las formas de la verdad en la razón científica, en la actitud puramente teórica, donde no hay lugar para las propuestas humanistas, y en el conocimiento que se pone en juego en la vida ordinaria, donde los hombres valoran y deciden, y legitima las formas del conocimiento ordinario con su amplio y rico saber sobre lo humano. Abre así el ámbito de la existencia humana corriente, de la vida ordinaria, como dotado de recursos para un saber propio y genuino de lo humano. Es lo que marca la culminación de la fenomenología y la expansión del existencialismo.

La mayoría de las críticas a la Modernidad ilustrada se centran en el hecho de que la racionalidad científica es un saber sobre los medios, que proporciona un poder creciente sobre la naturaleza, a la vez que absorbe la atención del hombre, cada vez más concentrada en el tener y el poder y cada vez más olvidada del ser, de su ser.

«La Ilustración se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres, que los conoce en la medida en que puede manipularlos. [...] Conoce las cosas como materia o sustrato de dominio»[64]. En el planteamiento ilustrado también el ideal del hombre es asemejarse a lo divino, pero la esencia de lo divino ha sido interpretada también

[63] Cfr. Max Weber, *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1989.

[64] Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1994, pp. 64-65.

como poder y dominio y nada más. El hombre alcanza su identidad como «imagen y semejanza del poder invisible», pero de este modo su sí mismo queda reducido a una máscara abstracta e impenetrable. Lo que el hombre sabe de sí mismo como puro poseedor es simplemente que quiere seguir poseyendo, pero no quién es ni para qué.

En esta perspectiva la crítica a la Modernidad ilustrada se desarrolla, primero, como crítica del capitalismo, y, después, como revisión del marxismo. En ese contexto, el existencialismo emerge como el genuino humanismo, como el saber que surge en la indagación sobre la existencia humana de cada individuo, sobre el modo de ser verdaderamente uno mismo y sobre la libertad para serlo.

La crítica de la fenomenología y el existencialismo a la razón ilustrada no solamente es una crítica al modelo ilustrado de humanismo, sino a todo modelo de humanismo que se presente como un proyecto público, político o religioso, de llevar al género humano a una determinada plenitud.

El existencialismo aparece así no sólo como un humanismo, sino también como el campo adecuado donde tienen que probar su legitimidad los humanismos que se habían configurado según parámetros ilustrados, y especialmente el marxismo, que a su vez mantenía un prolongado duelo con el cristianismo.

El marxismo se presentaba como alternativa frente al cristianismo, al que excluía como humanismo porque alienaba al hombre haciéndole mirar al más allá y disuadiéndole de su realización en el orden social.

Pero el existencialismo denunciaba al marxismo porque se centraba en los objetivos históricos y en la sociedad como colectivo, en un momento en que las propuestas públicas colectivas ya no eran viables.

Durante tres décadas aproximadamente, desde los años 40 a los años 60, se hace masiva, pública e inesquivable, en el espacio abierto por el existencialismo, la presencia de las propuestas de humanismo formuladas hasta entonces, que se debaten entre las diferencias individuales y la universalidad, y que en cierto modo concluye con la universalización de la diferencia. A esa época pertenecen obras ya clásicas como *Humanismo integral*, de Maritain (1936), *El existencialismo es*

un humanismo, de Sartre (1945), *Carta sobre el humanismo,* de Heidegger (1947), *Humanismo y terror*, de Merleau-Ponty (1947), *Dialéctica de la Ilustración*, de Horkheimer y Adorno (1947), *Humanismo y Cruz*, de Panikkar (1953), *Marxismo e individuo humano*, de Adam Schaff (1965), y especialmente *Las palabras y la cosas*, de Foucault (1966), con su proclamación de la muerte del hombre.

El debate del siglo XX sobre el humanismo forma parte del debate del siglo XX sobre la Modernidad y el proyecto ilustrado, y forma parte de la crítica del siglo XX a toda la filosofía occidental desde sus inicios en la escuela de Atenas. Se refleja en él la imposibilidad de reponer los proyectos públicos de educación, civilización, cristianización y liberación una vez que, con la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, quedan logrados, al menos formalmente, todos los objetivos e ideales contenidos en los programas anteriores, y una vez que, con el despliegue de la fenomenología, las concepciones teóricas y metafísicas del hombre quedan marginadas frente a las concepciones existenciales.

La emancipación de las conciencias individuales se proclamó primero en el orden religioso a partir del Renacimiento, y se alcanzó efectivamente tras largos siglos de lucha, en el orden religioso y en todos los órdenes sociales y culturales, al fin de la Modernidad. Esas conciencias individuales, que cada vez se experimentaban más autónomas, quedaron unificadas durante la Modernidad mediante los proyectos universales y públicos propuestos por las ideologías políticas, pero una vez alcanzados todos sus objetivos, y siendo imposible encontrar nuevas metas universales, quedaron nuevamente abocadas, como en el Renacimiento, a propuestas singulares diferenciadas y legitimadas otra vez por la propia conciencia, en lo que podría llamarse la universalización de la diferencia característica de la Postmodernidad.

Esa situación se ha denominado fin de las ideologías, fin de la historia, fin de los grandes relatos, fin del arte y, finalmente, muerte del hombre, todo lo cual es expresado de modo contundente y sintético por Ray Bradbury en esa descripción, diagnóstico y pronóstico de lo que acontece a finales del siglo XX: «el futuro ya no es lo que era». Pero el momento positivo de esa situación, las nuevas formas de humanismo

posteriores a la Modernidad, no quedan desde luego recogidas en esas expresiones. Corresponden a los desarrollos heideggerianos.

7. HEIDEGGER Y EL ANTIHUMANISMO

De todas las obras sobre el humanismo producidas en el siglo XX, las que tienen más repercusión posterior y más relevancia son las de Horkheimer y Heidegger.

La de Horkheimer marca el inicio de una escuela filosófica, la teoría crítica de la sociedad, que es el último vástago del pensamiento dialéctico marxista. Ese enfoque inspira, por una parte, las propuestas de humanismo proclamadas en los movimientos contra-culturales de la segunda mitad del siglo, desde Woodstock hasta *El hombre unidimensional* de Marcuse, y, por otra parte, el ideal del consenso en el diálogo libre de dominio propuesto por J. Habermas.

La obra de Heidegger recoge las propuestas del siglo XIX de Kierkegaard y Nietzsche por una parte, las del siglo XX de Husserl y Weber por otra, y entronca con lo que podríamos llamar el humanismo privado de la época helenística y del mundo romano.

Al faltar los programas del humanismo público emerge con fuerza el humanismo de la interioridad, que propone, ante todo, encontrarse a sí mismo, recuperarse de la alienación, y encauzarse en una vida verdaderamente humana. Esta es la propuesta del existencialismo, pero para comprenderlo en su entronque histórico hay que volver a la época romana, y describir el arco que va desde San Agustín a Heidegger.

El humanismo de la interioridad nace también en función del lenguaje y a partir de él, pero en virtud de un enfoque diferente. Hay un giro en la comprensión del lenguaje desde Platón a Agustín, y es precisamente que Agustín hace pasar el valor del lenguaje por un acto de comprensión que acontece en el seno de la intimidad de la persona. Al hacerlo, desarrolla una fenomenología de la vivencia de la verdad, y, por eso, de la vivencia de la confusión y de la incertidumbre. Lo verdadero y lo falso, más que una cualidad objetiva de las proposiciones,

es un acontecimiento de la interioridad[65]. Platón nunca había analizado así la diferencia entre lenguaje, pensamiento y subjetividad, ni la autonomía de cada uno respecto de los otros.

La relación que Agustín pretende mantener con «aquel secreto oráculo» que habita en su interior y le enseña a percibir lo verdadero, se parece a la que Sócrates mantuvo con el suyo, pero en lugar de desarrollarla en la línea de descubrir la estructura de la realidad, la esencia de las cosas, como después harían Descartes y Hegel, la desarrolla en la línea de un asumirse a sí mismo vitalmente, es decir, en la línea de una analítica existencial dialógica. En el análisis de esos itinerarios interiores de Agustín descubre Heidegger el sentido del perderse, alienarse, encontrarse a sí mismo y recuperar la propia vida.

«El ser de la vida consiste también de algún modo en ser tenido: cuanto más experimenta la vida que lo que está en juego en su plena realización propia es ella misma, su ser. El 'más' encuentra su 'medida' en el sentido del ser de la 'vida' misma, la vida [..] es algo cuyo ser *encuentra su fundamento* en un tenerse-a-sí-mismo radical, un ser tal que sólo prevalece y se despliega plenamente en su facticidad histórica»[66].

Heidegger descubre en Agustín el modo más radical y profundo de habérselas uno consigo mismo de cuantos se han dado en la historia, siendo él mismo el comienzo de esa historia del yo que llega hasta nosotros. Agustín encuentra que le va la existencia y la eternidad en su vida, de un modo peculiarmente complejo y hondo, porque es capaz de ver la vida, la historia, la eternidad, la intrascendencia y la trivialidad como aquel conjunto de medios en los que el yo se expresa y se hace, pudiendo hacerse en todas esas versiones.

La vida hay que asumirla de alguna manera, más o menos responsablemente, y darle algún contenido, algún destino más o menos noble, más o menos elevado. Y eso acontece inevitablemente en un vivir

[65] Esa es también la crítica de Kierkegaard al entusiasmo ilustrado por la verdad objetiva, que encuentra su formulación más clara en estos versos de A. Machado: «Tu verdad, no. La verdad./ Y ven conmigo a buscarla./ La tuya, guárdatela». A ello el danés opone su tesis de que si la verdad no es algo que puedo llamar mía, que puedo vivir, entonces me da igual que sea verdad como que no lo sea.

[66] M. Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, Siruela, Madrid, 1997, p. 136.

que consiste en nuestro habérnoslo con lo placentero, con el mundo que nos rodea y con el juicio y valoración que los demás hagan sobre uno, cosas todas que no son prescindibles, que suministran mucho placer y que a la vez le distraen a uno de sí mismo, que le alienan.

Rousseau también había descrito ese fenómeno de extraviarse en lo mundanal, en la superficialidad de la vida, en el ámbito de lo públicamente interpretado, como Heidegger lo llama, y había caracterizado a su modo a quienes se alienan de esa forma. Son esos que solicitan siempre de los demás lo que no son capaces de buscar y encontrar en y por sí mismos, y por eso no tienen más que «un exterior engañoso y frívolo: honor sin virtud, razón sin sabiduría y placer sin dicha»[67].

Agustín y la tradición medieval le habían dado otro nombre a esa alienación. A la persecución de un placer que no reporta dicha ni felicidad le habían llamado concupiscencia de la carne, a la búsqueda de un conocimiento que no proporciona sabiduría le habían llamado concupiscencia de los ojos, y al esfuerzo por conseguir un honor y un reconocimiento que no está en correspondencia con la virtud, con la verdadera valía interior, le habían llamado soberbia de la vida.

Heidegger, siguiendo a Agustín, denomina a la alienación según los tres géneros de la *tentatio*, caída. Pero señala, al igual que Agustín, que ahí donde está la posibilidad de la caída, está también la posibilidad de la verdad de uno mismo, la posibilidad de un encontrarse y tenerse a uno mismo desde sí mismo y por sí mismo.

Cuando Agustín entra en su interior y se encuentra a sí mismo, lo que encuentra es una grandeza que le desborda, a la que describe como «luz de mi corazón, pan interior de mi alma, virtud fecundante de mi mente y seno amoroso de mi pensamiento»[68], y que otras veces designa con un solo nombre, 'Dios'.

Heidegger piensa que el final de las ideologías, de la historia, de los grandes relatos y del hombre, en definitiva, de la metafísica, es también el final de Dios, o bien que es, empleando la frase que Nietzsche acuñó para describir el mismo fenómeno, la muerte de Dios, en

[67] J. J. Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Alianza, Madrid, 1985, p. 286.

[68] San Agustín, *Confesiones*, I, 13, 21.

la medida en que Dios aparecía como un personaje o una figura más de esos grandes relatos y de esas ideologías. Por eso cree también que sólo después de haberse encontrado uno consigo mismo, con el verdadero ser de uno mismo y de las cosas, puede uno encontrarse con Dios en tanto que el Dios vivo, y no en tanto que el Dios de las demostraciones y los grandes relatos.

El humanismo de la interioridad es un humanismo que señala la manera de encontrarse uno a sí mismo, y, a partir de ahí, la manera de encontrar, por tanteos, lo bueno y lo malo, lo verdadero y lo falso, lo que salva y lo destructor. Es un humanismo que deja de lado los conceptos metafísicos de «animal racional», «sustancia», «persona»y «sujeto», con los que se ha definido al hombre desde la actitud teórica, científica, y empieza a comprenderlo como vida biográfica, tiempo, como existencia, según lo que en fenomenología se denomina la actitud natural. Eso es lo que Heidegger se propone hacer en *Ser y tiempo* y en la obra posterior, describir al hombre y comprenderlo no como sustancia, sino como vida en el tiempo, que puede alienarse o ganarse.

En 1947, en la *Carta sobre el humanismo*, establece como centro y eje del nuevo humanismo la prioridad de la realidad, del ser, la primacía del conocimiento del ser, no mediante el despotismo de la racionalidad científica, sino mediante la escucha atenta a lo que son las cosas en sí mismas y mediante su expresión en la palabra poética.

La propuesta de Heidegger es construir de nuevo la lógica, la ética, la cosmología, la antropología y la religión, de un modo ajustado a la existencia singular de cada hombre, o, mejor, desde una existencia singular atenta al verdadero ser de las cosas, renunciando a la pretensión de dominio de la racionalidad científica, del pensar técnico o del pensar metafísico, y renunciando a una actitud arbitraria y caprichosa.

Ante tan radical vuelta al principio el propio Heidegger duda de si se debe seguir llamando a ese programa humanismo y deja en suspenso su pregunta. «Lo que hay que hacer es poner la *humanitas* al servicio de la verdad del ser, pero sin el humanismo en sentido metafísico»[69].

[69] M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Alianza, Madrid, 2000, p. 72. Cfr. Jacinto Choza, «Lectura de la *Carta sobre el humanismo*», en *Thémata*, nº 32, Sevilla, 2004.

Formulado así, parece que semejante humanismo no tiene mayor relevancia práctica ni mayor alcance teórico. Pero esa formulación le da cuerpo y forma a una actitud que aparece también en la proclamación del primado absoluto de la naturaleza y en la propuesta del humanismo ecológico, en las críticas posteriores a la Modernidad ilustrada, y en el punto de arranque de los movimientos posmodernos, con sus propuestas de afirmación de la particularidad, y del primado del lenguaje y la interpretación, al modo de los humanistas del Renacimiento. Por eso también la actitud y el pensamiento de Heidegger, con o sin influjo directo sobre otros pensadores, está presente en la renovación que tiene lugar en el siglo XX en el campo de la teología, la ética y la lógica.

Pero ahora ninguna de esas renovaciones, ni tampoco la renovación de la noción de *humanitas*, tiene el carácter de un proyecto educativo, político ni religioso. Veamos finalmente por qué.

8. HUMANISMOS DEL SIGLO XXI. HUMANISMO DIALÓGICO Y HUMANISMOS ALTERNATIVOS

UNA vez desaparecido el humanismo público, el humanismo de la interioridad es el que lo reemplaza, y asume la tarea de congregar la gran diversidad de las conciencias individuales. Ese es el reto con el que se inicia el humanismo del siglo XXI.

El humanismo de Heidegger no es, con toda su radicalidad y originariedad, lo bastante amplio e inocente como para no admitir contrapropuestas. De entre todas las que se le han hecho, la más relevante y fecunda en el plano del humanismo es la que proviene de la tradición hebrea del pensamiento dialógico, que arranca de Buber y Ebner y que tiene la última expresión del siglo XX en Levinas y en su obra *Humanismo del otro hombre*.

El reproche de Levinas a Heidegger se refiere a la tendencia al individualismo que hay en un planteamiento que establece el primado de la autenticidad. El humanismo dialógico se presenta así como el que aboga por los derechos y las exigencias de los demás, de los que

no tomaban parte en lo nuestro, de los que existían en otros mundos que, a finales del siglo XX, entran en contacto cada vez más estrecho con el nuestro. Con o sin influjo directo de Levinas, el humanismo dialógico abre planteamientos que comparten algunos humanismos feministas y multiculturales. La formalización del campo de fuerzas valorativo, la definición y distribución de los valores mediante los que se constituye el mundo y se orientan los hombres en él, que es lo característico de los humanismos anteriores, no tiene que ser realizada sólo por los varones, ni sólo por los de nuestra cultura occidental. Puede ser realizada también por las mujeres, y por los hombres y mujeres de otras culturas.

Pero los humanismos dialógicos, ecológicos, feministas, o multiculturales, ante las transformaciones del mundo y novedades abiertas en el umbral del siglo XXI por la biotecnología, la neurotecnología, la informática, las comunicaciones, etc., se encuentran en la misma situación de desconcierto que el humanismo de la interioridad.

Todos esos humanismos son humanismos genuinos porque pensar, actuar y decidir en el ámbito abierto por tales novedades, cuando no están dados los fines, los objetivos, ni, consiguientemente las normas, es lo propio de la condición y de la existencia humana. Así lo ha enseñado la filosofía en general desde siempre y la filosofía de la existencia del siglo XX de un modo muy señalado. Pero ahora ha desaparecido esa tópica de la *humanitas* elaborada por Aristóteles y aceptada por los humanismos posteriores, que describe el arco que va desde la animalidad más brutal hasta lo divino, pasando por la degeneración, la normalidad y el heroísmo.

Como Heidegger, Sartre también profundizó en la disyuntiva weberiana de la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad, para sostener que no hay a priori un 'conocimiento del bien y del mal'. Eso es lo que la serpiente bíblica prometió a Eva, lo que ella y Adán quisieron y lo que les precipitó a su caída (*Génesis*, 3, 5-7). Eso era también lo que Zeus quería asegurarse al retener a Atenea a su lado.

Pero el conocimiento del bien y del mal, en absoluto, es propio exclusivamente de Dios. A los hombres corresponde un conocimiento del bien y del mal solamente relativo, el del bien y el mal propios de un estado de cosas, de un orden establecido, a partir del cual se puede

determinar lo que es bueno y malo y se pueden dictar normas. Ese es el asunto de la ética. Pero cuando se vive en un periodo en que el orden previamente establecido se ha disuelto, se trata de establecer un orden en cuyo contexto puedan surgir normas. Entonces eso ya no es asunto de la ética, sino de un humanismo que ha de generar una nueva tópica de la *humanitas*, y una o varias nuevas lógicas, éticas, cosmologías, y teologías[70].

El humanismo heideggeriano, que contrapone la sabiduría a la técnica, y la ontología fundamental a la ética, considerada ésta como una técnica más, propone como modelo a un hombre que, como ha sugerido P. Sloterdijk, comparte no pocos rasgos con el superhombre de Nietzsche. Está más allá del bien y del mal, pero no porque desprecie el orden establecido, sino porque tal orden se ha disuelto, y eso se percibe de un modo particularmente claro en el ámbito de las nuevas tecnologías[71].

El superhombre es el hombre de las nuevas tecnologías, y especialmente el de la biotecnología. Con ello Sloterdijk no está proponiendo un retorno a las técnicas eugenésicas del nazismo, como se malentendió tras su conferencia de 1997, en el 50 aniversario de la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger, y como él mismo aclaró más tarde.

Que el hombre de la biotecnología es el superhombre significa que, ante un hacer tecnificado, para cuya regulación no hay fijados fines, objetivos ni normas suficientes, lo mejor que se puede proponer es la meditación ante el misterio del ser y de la existencia. Pero significa también que de esa meditación, por ser sapiencial, se nutre el aliento moral para acertar cuándo hay que actuar y elegir sin un conocimiento del bien y del mal.

Un ejemplo, para acabar, puede clarificar algo más la situación. La película *Vencedores y vencidos*, protagonizada por Spencer Tracy, relata las tensiones y problemas que surgieron en el juicio de Nürenberg, cuando unos jueces aliados juzgaron la conducta de los nazis. La

[70] Esa es básicamente la propuesta de la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger. Cfr. J. Choza, *Lectura de la «Carta sobre el humanismo»*, en «Thémata», 32, Sevilla, 2004.

[71] P. Sloterdijk, *Normas para el parque humano*, Siruela, Madrid, 2000.

defensa argumentaba precisamente en base a los sistemas normativos vigentes en Alemania, y esa defensa se veía apoyada todavía porque en los medios intelectuales de Occidente imperaba entonces el positivismo jurídico.

El juez pronunció una sentencia condenatoria que no justificó apelando a ninguna norma (no la había), ni a ninguna ética, sino apelando a la ontología fundamental. Dijo afirmar para la posteridad la convicción de que el hombre es responsable de sus actos, la tesis de que el hombre es un ser libre.

Ese es el recurso en los momentos de vacío normativo, de disolución de un orden dado, el más radical de los humanismos, a saber, lo que Heidegger llama ontología fundamental. El superhombre que representa Spencer Tracy no es ninguna bestia rubia, es el hombre que anda a tientas y no sabe si ha hecho bien o mal hasta que, después, la íntima voz de su conciencia le confirma que ha acertado con lo que el hombre es, y con lo que es bueno y malo, y se lo ratifican las conciencias de sus familiares y conciudadanos. Esas son las claves del humanismo del siglo XXI, la autenticidad en la expresión de lo que uno percibe y comprende, y la relación dialógica con los demás hombres hasta encontrar «lo conveniente y lo bueno para la ciudad».

CAPÍTULO 3

FIGURAS DE LO HUMANO EN LAS FORMACIONES ECONÓMICAS. HISTORIA DE LA RIQUEZA Y DEL TRABAJO

0. CUESTIONES PREVIAS

El siglo XIX es el del triunfo del liberalismo y el XX el del socialismo, de manera que en la cultura occidental (y tal vez mundial) llega a generarse lo que Gramsci llamaba un «sentido común marxista» en virtud del cual ser socialista se considera sinónimo de ser moralmente íntegro y el adjetivo 'capitalista' llega a ser sinónimo de inmoral.

Estos dos prejuicios económico-morales generan una escisión en las sociedades y en las personas, por cuanto todas las personas y todas las sociedades necesitan y desean tener riquezas, crearlas y acumularlas (aunque las actividades mediante las que eso se alcanza resulten reprobables para la conciencia común), y todas las sociedades y personas desean ser justas y solidarias. Independientemente de las ideología hegemónicas en esos siglos, para la conciencia humana ha

de ser posible articular esas dos exigencias profundamente arraigadas y tan determinantes de la esencia humana como son la aspiración a poseer riquezas y la aspiración a ayudar a los necesitados. Se puede ser humano e inhumano en la abundancia y en la escasez, y sentirse ambas cosas en ambas situaciones.

¿Qué es la riqueza y cómo se genera?, ¿cuántas y cuáles han sido las formas históricas de darse y de entenderse la riqueza?, ¿por qué en los cuentos infantiles clásicos la riqueza consiste en los tesoros, las joyas, el oro y las piedras preciosas, y en el siglo XX los hombres más ricos no son los que tienen oro y joyas sino empresas y acciones?

¿Cuánto puede deshumanizarse el hombre por el exceso de riqueza y cuánto por el exceso de miseria? ¿Cuáles son los mayores riesgos económicos para los hombres y para la humanidad?

1. GENERACIÓN DE LO HUMANO EN LA ECONOMÍA PALEOLÍTICA. LA MUJER COMO BIEN RAÍZ

Los distintos modelos y propuestas de humanismo que se han realizado en nuestro pasado histórico y prehistórico, se corresponden con configuraciones económicas y socioculturales que, en buena medida, han determinado esos modelos, y los han hecho posibles. Para estudiarlo, y por razones que se irán viendo más adelante, vamos a dividir el tiempo de la especie humana sobre el planeta en tres periodos, a saber, el Paleolítico superior, que se admite comienza hace 50.000 años, el Neolítico, que comienza hacia el milenio 10.000 a. C., y el Post-neolítico, cuyos inicios vamos a situar en el siglo XX.

En cada uno de esos periodos el bien raíz fundamental es diferente; en el Paleolítico, la mujer; en el Neolítico, la tierra y, en el Post-neolítico, el dinero[72], y en cada periodo los rasgos básicos de la organización de la vida y de la autocomprensión del hombre son también distintos.

[72] Cfr. J. Attalí, *Historia de la propiedad*, Planeta, Barcelona, 1988. Esas tres modalidades del bien raíz son un motivo continuo que se repite a lo largo de todo el libro.

Actualmente se acepta que en el Paleolítico superior, cuando el *sapiens sapiens* se extiende desde África al resto del planeta, incluidas América y Oceanía, hace 50.000 años, la población podía ser de unos 100.000 individuos y a finales de ese periodo, al iniciarse el Neolítico, hacia el milenio 10.000 a. C. llegaría a unos 6 millones.

El bien raíz clave durante los 40.000 años del Paleolítico es la mujer, porque el bien supremo siempre ha sido la vida del grupo social, y el grupo social vive y se mantiene como tal si hay mujeres. Son grupos de cazadores recolectores de unos 50 individuos, y en cualquier caso no superiores a 200, nómadas, con una economía de subsistencia. Con una esperanza de vida media de unos 20 años, y unos índices de mortalidad infantil muy altos, se requería una tasa de nacimientos de 3 niñas por mujer fértil para asegurar la existencia del grupo[73].

El bien supremo es la vida, y el poder supremo, el de engendrarla, por eso los órganos sexuales, el falo y el triángulo púbico, constituyen los elementos de la primera iconografía religiosa, la primera representación de la omnipotencia sagrada[74].

Por otra parte, la diversidad de funciones en la tarea generadora de vida es determinante de la primera y más elemental división del trabajo, la dedicación de los hombres a la caza y de las mujeres a la recolección, que constituye la división de géneros, más determinante de las formas de vida humana que la división de sexos.

En los más remotos comienzos la división del trabajo pudo establecerse de un modo análogo a como ocurre entre los leones. El macho cuida un amplio territorio para que nadie entre en él a cazar, las piezas que entran son cazadas por las leonas, que luego le dan su parte al león.

Marvin Harris se esfuerza por demostrar que, en efecto, los hombres cazan y las mujeres, que recogen y conservan el total de los alimentos, ofrecen luego a los hombres comida a cambio de sexo,

[73] A. Abellán, y otros, *La población del mundo*, Síntesis, Madrid, 1998, p. 11; M. Livi Bacci, *Historia mínima de la población mundial*, Ariel, Barcelona, 2002, cap. 1.

[74] Cfr. A. Leroi-Gourhan, *Símbolos, artes y creencias de la prehistoria*, Istmo, Madrid, 1984, pp. 613 ss.

aunque, con la resignación de un judío condescendiente, lamenta no poder demostrar que lo que les ofrecían eran manzanas[75].

En este periodo, lo que el hombre y la mujer son, lo que hacen y lo que saben de sí, viene marcado e identificado mediante el respectivo animal totémico o el poder totémico, que es lo que determina la realidad y el ideal de lo humano masculino y lo humano femenino[76]. Esa primitiva forma de cooperación y de intercambio entre los géneros determina la consolidación de algunos valores humanitarios, como el rechazo de los abusones prepotentes, el respeto a los pequeños y a otros individuos más débiles que desempeñan tareas básicas para la supervivencia del grupo[77], y, en general, la casi totalidad de los valores que determinan la constitución del sistema social y el sistema cultural.

En un contexto semejante puede pensarse también que la vida era idílica, paradisíaca y aproblemática, que los ideales humanos se encontraban realizados ahí mejor que en ninguna otra parte, y que el supremo modelo de humanismo es ese buen salvaje de la prehistoria. Ese planteamiento de los comienzos paradisíacos, de la edad de oro inicial, es en cierto modo recurrente. Con diversas variantes se encuentra en los relatos de la biblia judeo-cristiana, en casi todas las mitologías y en célebres y numerosos documentos antiguos, como la *Germania* de Tácito[78] o el *Discurso sobre las ciencias y las artes* de Rousseau[79], en modernas obras literarias como *En busca del fuego*[80], modernas obras de investigación antropológica como *The Human Cicle*[81], y en precisas investigaciones económicas como la *Economía de la edad de piedra* de Marshal Sahlins[82].

[75] Cfr. Marvin Harris, *Nuestra especie*, Alianza, Madrid, 1995, p. 202.

[76] Cfr. E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, Madrid, 1993. Para una interpretación de la identidad personal en el totemismo, cfr. J. Choza, *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, caps. 1 y 5.

[77] Cfr. M. Harris, *op. cit.*, pp. 201 ss., 245 ss., 357 ss., 368 ss. y 411 ss.

[78] C. Tácito, *Germania*, Gredos, Madrid, 1981.

[79] J. J. Rousseau, *Discurso sobre las ciencias y las artes*, Alianza, Madrid, 1985

[80] Película de Jean Jacques Annaud basada en la novela de J. H. Rosny Ainé (seudónimo de Joseph Henri Boëx, 1856-1940) *La guerre du feu*.

[81] Turnbull, C.M., *The Human Cycle*, Simon and Schuster, New York, 1983.

[82] Marshal Sahlins, *Economía de la edad de piedra,* Akal, Madrid, 1983.

Según Sahlins, la abundancia de caza y la facilidad para conseguirla era tal que el hombre del Paleolítico disfrutaba de un auténtico «horario de banquero», necesitando no más de una media de cuatro horas diarias de trabajo para cubrir todas sus necesidades.

Sea como fuere, el caso es que el desarrollo de la tecnología venatoria y la habilidad de las tribus de cazadores y recolectores, tuvo como resultado la liquidación de los mamíferos de gran tamaño en todos los continentes excepto África (que es lo que está ocurriendo a comienzos del siglo XXI con los peces de gran tamaño), y el cambio hacia un nuevo tipo de economía, para la que cada vez resultó más útil la domesticación de las 14 especies que el hombre ha 'humanizado', de entre las 148 que existían, a saber, las cinco mayores (oveja, cabra, vaca, cerdo y caballo) y las nueve menores (dromedarios, camellos, burros, llamas, renos, búfalos, yacs, vacas de Bali y gayales)[83].

2. LA CONSOLIDACIÓN DE LO HUMANO EN EL NEOLÍTICO. LA TIERRA COMO BIEN RAÍZ. LA PROPIEDAD

«Una tierra densamente poblada es la prueba implícita de un orden social estable, de relaciones humanas no precarias y de recursos bien explotados; sólo una población numerosa puede entonces movilizar los recursos humanos necesarios para construir casas y ciudades, carreteras y puentes y puertos y canales [...]

La población, por tanto, puede ser una primera, aunque grosera, señal de bienestar. El millón de habitantes del Paleolítico, los diez millones del Neolítico, los cien millones de la Edad del Bronce, los mil millones de la revolución industrial o los diez mil millones que alcanzaremos, sin duda, en el siglo XXI, señalan un crecimiento que, sin duda, no es sólo demográfico»[84].

El proceso de crecimiento de la especie humana a partir del 10.000 a. C., indica que la capacidad de generar riqueza y medios de vida de

[83] Peter Jay, *La riqueza del hombre*, Crítica, Barcelona, 2002, p. 32.

[84] M. Livi Bacci, *Historia mínima de la población mundial*, Ariel, Barcelona, 2002, pp. 11-12.

lo que Gordon Childe llamó la revolución neolítica es muy superior a la de los periodos previos. Pues bien, un ritmo de crecimiento de ese estilo es la tónica característica de casi todo el Neolítico, desde su comienzo hasta lo que puede considerarse su fin en el siglo XX d. C.

Los factores que determinaron el advenimiento del Neolítico pudieron ser varios en concurrencia simultánea. Pudieron ser una serie de inundaciones relacionadas con el fin de las glaciaciones (el diluvio de los relatos bíblicos y las mitologías griegas y sumerias), que produjeron a su vez un cambio de la fauna; el agotamiento de las reservas de caza por el desarrollo de una tecnología del armamento cada vez más perfeccionada; las nuevas posibilidades agrícolas generadas por esos cambios climatológicos y de fauna, que hicieron posible y necesario la explotación masiva del grano, y algunos otros de menor relevancia[85].

La explotación agrícola requiere una permanencia en determinados lugares, tanto para producir como para almacenar y proteger lo producido, y el tipo de producción agrícola que puede conservarse durante largos periodos de tiempo es el grano. Hay tres tipos básicos de grano que se pueden producir y almacenar en grandes cantidades, el maíz en América, el arroz en Asia y el trigo en Oriente Medio, y en esos sitios se inició el Neolítico.

Producir y almacenar grano requiere, por una parte, el dominio de ciertas especies animales domesticadas, y, por otra, el asentamiento de las tribus nómadas, y permite una concentración de población en principio indefinida, es decir, permite y requiere la aparición de la ciudad. Almacenar y distribuir el grano requiere una administración que da lugar a las primeras formas de estado, y calcular lo que producen las distintas extensiones de tierra, y el tiempo que tardan en consumirlo las diferentes poblaciones requiere un cierto desarrollo de la contabilidad y la escritura.

Esos son los rasgos mediante los que se define la era neolítica, a saber, la economía de producción, la ciudad y la escritura, que son los factores mediante los cuales se produce la primera emancipación del hombre respecto de los procesos naturales. Mediante la economía de

[85] Cfr. Graham Clark, *La prehistoria*, Alianza, Madrid, 1981, cap. 2 y Peter Jay, *op. cit.*, cap. 1.

producción el hombre deja de estar a merced de los procesos naturales de fecundidad vegetal y animal, mediante la ciudad deja de estar a merced de los abrigos que la misma naturaleza brinda y empieza a construir los que necesita, y mediante la escritura deja de estar a merced de un tiempo físico para construir un tiempo histórico.

La economía de producción trae consigo los excedentes de producción y, por tanto, las actividades requeridas para recogerlos, transportarlos, almacenarlos, calcular su distribución y distribuirlos, intercambiarlos, protegerlos, elaborarlos, etc. Esas actividades dan lugar a una creciente división del trabajo en el ámbito laboral productivo que, a su vez, genera más división del trabajo en el ámbito político administrativo, estatal-defensivo, financiero, etc.

Con la división del trabajo se perfilan las formas de vida de las diferentes clases, las de los esclavos, siervos, campesinos, artesanos, comerciantes, funcionarios y la de los propietarios, príncipes, generales, reyes, cortesanos y cortesanas. Empieza entonces un tipo de forma de vida tan excelsa como la de la caza deportiva, la guerra y la conquista que es la caracterizada por el ocio. «En el proceso de la evolución cultural, la aparición de una clase ociosa coincide con el comienzo de la propiedad. Es necesario que así ocurra porque ambas instituciones son resultado de la misma conjunción de fuerzas económicas»[86]. A su vez, el ocio es libertad, contemplación de la belleza y de la 'verdad' de la naturaleza, lujo. Con el lujo el hombre da la medida de sí mismo[87]. Es la tesis repetida por los economistas y sociólogos que se han ocupado del tema desde Veblen y Weber a Hanna Arendt y Jacques Attali.

La mujer deja de ser el bien raíz fundamental y pasa a serlo la tierra, porque ahora la vida depende más de la tierra que de la fecundidad femenina. Más aún, ahora empieza a practicarse el control de natalidad, generalmente por el procedimiento del infanticidio femenino[88], y empieza a practicarse el culto a la belleza femenina. La mujer deja de medirse por su capacidad reproductiva y empieza a medirse

[86] Thorstein Veblen, *Teoría de la clase ociosa*, F.C.E., México, 1995, p. 29 (orig. 1899).

[87] Cfr. T. Veblen, *op. cit.*, caps. VII, XII y XIV y J. Hernández-Pacheco, *Elogio de la riqueza*, Tibidabo, Barcelona, 1991.

[88] Cfr. M. Harris, *Nuestra especie*, Alianza, Madrid, 1995, pp. 226-227, 242-243.

por su belleza, como una especie de capital financiero. Entonces nace la orfebrería, la cosmética, y la lencería, es decir, el lujo, y la aventura erótica[89], y hacen su aparición en los panteones mediterráneos las diosas de la belleza y del amor, o bien se reviste a las antiguas con el nuevo atributo de la belleza y el amor: la Astarté de los fenicios, que los sumerios conocen como Inanna, los acadios como Ishtar, los israelitas como Astaroth y los griegos como Afrodita[90].

Al mismo tiempo que aparece la propiedad inmobiliaria, aparece el derecho que la regula, y los códigos que señalan los comportamientos y costumbres que han de observarse en la ciudades, entre los ciudadanos y con los forasteros[91].

El comienzo de la propiedad, el de la ciudad y el de la escritura, o lo que es lo mismo, de la sociedad civil, del estado y de la libertad, está vinculado, en la conciencia mítica de la humanidad, al crimen y a la culpa, como los homicidios de Caín y de Rómulo, o la osadía de los constructores de la ciudad y la torre de Babel. En estos comienzos del Neolítico es donde sitúa Rousseau[92] el origen de todos los males con la propiedad, que Marx toma como pieza angular de toda su obra.

En estrecha relación con el descubrimiento de la belleza, y del arte en tanto que actividad que la reproduce o la expresa, y en virtud de esa misma actitud estética o desinteresada ante la realidad, se produce también la emergencia de una actitud teórica, la admiración, y el descubrimiento de la 'verdad' de las cosas, el descubrimiento de la sabiduría, es decir, de la ciencia y de la filosofía, que inicialmente aparecen como un saber acerca del cielo y los astros, los números y las figuras, la música y las proporciones.

Como señalaron Hegel y Marx, hay una correspondencia entre formas de producción y formas de pensamiento, y como precisó Durkheim posteriormente, puede establecerse una correlación entre

[89] Thorstein Veblen, *Teoría de la clase ociosa*, F.C.E., México, 1995, cap. VII.

[90] F. Guirand, *Mitología general*, Labor, Barcelona, 1962; Pierre Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*, Paidós, Barcelona, 1990.

[91] F. Lara Peinado y F. Lara González, *Los primeros códigos de la humanidad*, Tecnos, Madrid, 1994.

[92] Cfr. J. J. Rousseau, *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*, Alianza, Madrid, 1985.

instituciones, herramientas y categorías[93]. En virtud de esa correspondencia, se puede pensar que las instituciones de la ciudad estado y de la propiedad inmobiliaria, y las herramientas como la escritura, permiten y favorecen la formación de categorías como las de sustancia y causa, todo lo cual a su vez permite y favorece la formulación de una definición de hombre como ser sustancial y como «animal que tiene lenguaje», y la formación de un ideal de lo humano que se alcanza mediante el dominio de la escritura, es decir, de las letras.

El ideal humano del Neolítico tiene una primera forma en las cualidades físicas de la fuerza y la habilidad, y una segunda forma en las cualidades intelectuales de la prudencia y la sabiduría.

En los primeros siglos del Neolítico, desde el 10.000 a. C. hasta el 1.000, incluso hasta el siglo VI a. C., el ideal humano es el del héroe civilizador y el héroe guerrero, pues la construcción y la guerra son las actividades en que se fundan las sociedades feudales. La vida depende no tanto de las mujeres con su fecundidad como de los que desecan pantanos, canalizan ríos, queman selvas, preparan terrenos para el cultivo y construyen ciudades, y eso es lo que lleva a cabo el héroe al que los griegos veneran con el nombre de Hércules y todos los demás pueblos con otro nombre pero con las mismas funciones, pues, en efecto, todos las culturas tienen su Hércules, como señalara Vico[94].

Pero no basta con quemar selvas y preparar tierras para la producción agrícola. Hay que sembrar la tierra y recoger su fruto, almacenarlo y distribuirlo, y, sobre todo, defenderlo. Porque hay otro procedimiento diferente del de preparar la tierra, y es conquistar una tierra ya preparada con sus correspondientes plazas fuertes. En el Neolítico es cuando aparece propiamente la guerra, como diferente de las luchas entre los grupos nómadas del Paleolítico. La guerra es una actividad planificada, con una duración larga y a veces indefinida, como cuenta Homero que la hicieron los aqueos a los troyanos.

Y con la guerra aparece también la esclavitud. Los cazadores recolectores no pueden tener esclavos, sino animales amaestrados, que

[93] Cfr. E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, Madrid, 1993, p. 56.

[94] Cfr. G. B. Vico, *Ciencia nueva*, Tecnos, Madrid, 1995, pp. 95-96, 254-255, 271-275.

aportan alimento y fuerza de trabajo y de transporte. Pero cuando empieza la economía de producción, los prisioneros de guerra son una excelente mano de obra para las tareas agrícolas porque producen mucho más de lo que consumen, y por eso no se les mata, sino que se les conserva. Conservar o guardar se dice en latín *servare*, y de ahí viene el nombre de *servus*, siervo, el que se conserva. Ese es el origen de la esclavitud[95].

La aparición de la propiedad inmobiliaria, las plazas fuertes, la guerra y la esclavitud, da lugar a un tipo heroico de ideal humano, que se perpetúa en sus descendientes y que genera una estirpe noble en su propio dominio territorial, en su feudo. El crecimiento del feudo, por puro aumento biológico, por agrupación de varios o por conquista, da lugar a las ciudades, a través de un aumento de la división del trabajo, del comercio y de la riqueza. El desarrollo de las ciudades hace posible y requiere un desarrollo de los acuerdos entre grupos y un desarrollo de la escritura tal que, finalmente, las letras llegan a ser más importantes que las batallas y las obras públicas para las ciudades y los ciudadanos. Entonces es cuando nace el humanismo, es decir, el ideal de realización de la esencia humana mediante el estudio de las letras.

El humanismo está en relación con una distribución de funciones según la cual los que cultivan las letras no trabajan y los que trabajan no cultivan las letras. Está constituido sobre la antítesis entre el saber y el trabajo, entre la libertad y la esclavitud, entre el señorío y la servidumbre, que a su vez expresa la contraposición entre el ámbito de lo público y el de lo privado, el de la política y el de la economía[96]. Esa es la condición socio-económica del humanismo desde sus inicios en el Neolítico hasta la Ilustración.

En los tres últimos siglos, y mediante la realización de los ideales ilustrados, el humanismo da un vuelco y la esencia humana empieza a realizarse precisamente en el trabajo, que deja de ser antitético con el

[95] Cfr. Marvin Harris, *op. cit.*, pp. 312 ss.

[96] Sobre el origen y desarrollo histórico de estas dicotomías, cfr. Thorstein Veblen, *Teoría de la clase ociosa*, F.C.E., México, 1955, orig. 1899; M. Weber, *Economía y sociedad*, F.C.E., México, 2002 (orig. 1922), y Hannah Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993 (orig. 1958).

saber, la libertad y el señorío. Como veremos, desaparece la esclavitud al mismo tiempo que las condiciones que la hicieron posible, al mismo tiempo que la conjunción de economía de producción, propiedad inmobiliaria, ciudad y escritura. Así, se entra en el Post-neolítico en unas condiciones socio-económicas inéditas, que imprimen también en el humanismo unos rasgos nuevos.

3. EL LENGUAJE DE LA ECONOMÍA. LA ACUÑACIÓN DE MONEDA

La historia de las actividades económicas humanas tiene como elementos clave, en primer lugar, la determinación de lo que es en cada caso el bien raíz, como ya se ha señalado, y en segundo lugar, la creación de una serie de instituciones y herramientas que han configurado la práctica y la teoría económica tal como la conocemos en la actualidad. Esas instituciones y herramientas son, por orden cronológico, la institución de la propiedad inmobiliaria a comienzos del Neolítico, la acuñación de moneda en Grecia en el siglo VI a. C., la creación de la banca en la Italia del siglo XI, la universalización del mercado con la revolución francesa y su formalización teórica en la obra de Adam Smith en el siglo XVIII, y la emergencia del dinero como bien raíz en el siglo XX.

El intercambio de mujeres constituye uno de los puntos de partida de la generación de valores económicos, y, en tanto que valor supremo, quizá el punto de partida por excelencia de la actividad económica humana, con todo lo que ello supone para una concepción de lo humano que lo tenga en cuenta. Es decir, que tenga en cuenta que, mucho antes de disponer del genoma, de genes patentados, o de óvulos y espermatozoides socialmente «disponibles», el ser humano disponía «económicamente» de su principio por el procedimiento del intercambio de mujeres.

Junto a este supremo bien intercambiable, las formas más primitivas de bienes intercambiables son las representaciones del poder del *mana* (del tótem o del dios) en huesos, conchas, piedras, etc.

Posteriormente los objetos intercambiables pasan a ser las representaciones del cabeza de un clan o de una estirpe particularmente divina y poderosa, como el faraón de Egipto o como el emperador de Roma. Finalmente, los objetos son representaciones de una estirpe civil pero no menos poderosa como el banco de Amsterdam, el de Inglaterra o el de España.

El proceso que va desde el amuleto con poder totémico hasta la moderna acuñación de moneda es complejo y lento. Por lo que se refiere a la moneda y las formas occidentales de intercambio económico, sus fuentes son tan heterogéneas, que su asimilación a lo que en el Occidente actual se denomina moneda y dinero puede resultar más confusa que esclarecedora[97].

Con todo, a partir de los estudios de antropología simbólica, especialmente los de Polanyi, es cuando se empieza a comprender la heterogeneidad y diferencia funcional de las actividades económicas más antiguas y su relación con las modernas, es decir, su gradual encauzamiento en el proceso de constitución de un plano general de homogeneización.

La génesis del plano de representación homogénea arranca de los siguientes factores o momentos diferenciados: 1) «el comercio y el dinero tienen un origen independiente del mercado», 2) «el dinero, el comercio y el mercado internos se originan independientemente del dinero, el comercio y el mercado externos»y 3) en las sociedades de no mercado la reciprocidad y la redistribución tienen una función integrativa, especialmente las implicadas en la organización social básica y en la administración política.

[97] «La moneda es un fenómeno más frecuente de lo que se suele creer. En Australia, incluso, algunos cristales de roca considerados preciosos, pueden servir de moneda en cierto sentido». Hay monedas que corresponden «a materias primas o a objetos preciosos como cuarzo, ámbar, nefrita... Los habitantes de Acakpané conocen incluso un dios del cambio». La moneda existe en toda América del Norte. «Los esquimales, toda la Melanesia y una parte de Polinesia conocen la moneda: los maoríes practican el culto del jade. En Samoa utilizan como moneda algunas esteras que sirven al mismo tiempo de blasones». Se ha usado como moneda la sal, el tabaco, el vino, la cerveza y diversas cabezas de ganado, ésta en concreto «era la moneda original del mundo clásico mediterráneo; en latín, *pecunia* viene de *pecus*=ganado». Cfr. M. Mauss, *Introducción a la etnografía*, Istmo, Madrid, 1971, pp. 232-233 y nota 19.

No se puede entender la economía originaria aplicando las categorías de la economía actual porque la historia de la economía es precisamente la de la integración de factores inicialmente heterogéneos. «El dinero primitivo no es un dinero que sirve para todos los objetivos económicos, sino dinero referido a un fin. Por ejemplo, diferentes objetos son empleados por regla general en los diferentes usos del dinero. Los diversos usos del dinero son, por tanto, institucionalizados independientemente unos de otros»[98].

El paso decisivo hacia la homogeneización de las formas heterogéneas de 'dinero' guarda relación con la radicalización de la diferencia entre poder sagrado y poder civil, y tiene lugar en Grecia. Dicho paso es la acuñación de moneda, que se sitúa coincidiendo «con acontecimientos políticos como la tiranía y acontecimientos estéticos como la tragedia»[99].

La acuñación de moneda en Grecia instaura una práctica de resolución de diferencias cualitativas en un todo de una única cualidad, práctica que opera inconscientemente a la hora de pensar y hablar de actividades no comerciales.

Así, «Heráclito describió el intercambio monetario de mercancías en un símil complejo y en una serie de metáforas cuyos lógicos intercambios de significado definen de forma única la simultánea compra y venta de mercancías que se obtiene en la transferencia monetaria». En efecto, en uno de sus fragmentos Heráclito declara que «canje del fuego son las cosas todas, y de todas las cosas, el fuego, igual que las mercancías lo son del oro y el oro de las mercancías»[100].

A tenor de estas y otras metáforas semejantes se puede percibir el modo en que las ceremonias religiosas, las prácticas económicas y las teorías filosóficas se entrecruzan en la formación de un plano general de homogeneización que es el de la representación universal abstracta. En él «pueden luego expresarse conceptualmente todas las

[98] Karl Polanyi, «Notes on Primitive Money», apéndice a «The Semantics of Money-Uses», en *Symbolic Anthropology. A Reader in the Study of Simbols and Meanings*, Columbia University Press, New York, 1977, pp. 403-411.

[99] Marc Shell, *Dinero, lenguaje y pensamiento*, F.C.E., México, 1985, p. 12.

[100] *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*, ed. de Alberto Bernabé, Alianza, Madrid, 1988, Heráclito, frag. 54 (Diels Kranz, 90).

realidades y actividades a partir de lo que Parménides llamó la unidad del ser y el pensar. Ese plano de la representación abstracta, que a partir de Husserl y Heidegger llegará a denominarse la objetividad en general, la presencia o el pensamiento representativo, es lo que Max Weber toma como poder máximamente homogeneizante de las prácticas económicas y como paradigma de la «racionalización».

La moneda tiene poder homogeneizante y racionalizador a partir del momento en que se convierte en una unidad de medida de vigencia intercultural, que es lo que Heráclito constata con el oro. Pero esa universalidad del oro se acentúa a partir del momento en que se acuña la dracma griega y se convierte en la moneda base (como lo es el dolar americano en el siglo XX), que es lo que ocurre en tiempos de Aristóteles.

La acuñación de moneda significa la definición de la medida del valor con una exactitud aritmética tal que se hace posible la economía financiera, y, en general, la economía como ciencia, que es lo que Aristóteles inaugura en el libro I de la *Política* al establecer la diferencia entre valor de uso y valor de cambio[101]. Tal diferencia permite la medida homogeneizando, a la vez que genera los problemas de la conmensurabilidad entre los bienes heterogéneos a través de la medida homogeneizadora.

Aristóteles es consciente de la homogeneización excesiva que lleva a cabo la aritmética, que es el motivo por el que sostiene que la física no tolera el método matemático[102], pero considera que de todas formas resulta muy útil para las necesidades del intercambio.

«[No habría] cambio, si no hubiera igualdad, ni igualdad si no hubiera conmensurabilidad. Sin duda en realidad es imposible que cosas que difieran tanto lleguen a ser conmensurables, pero esto puede lograrse de un modo suficiente para la necesidad»[103].

Esta posibilidad del intercambio y su práctica efectiva, sin duda contribuye a la formación de una conciencia de la igualdad entre las diferentes etnias y grupos sociales, a una conciencia de la unidad de

[101] Aristóteles *Política,* I, 9, 1257 a 6-15

[102] Aristóteles, *Metafísica*, II, 3, 995 a 17.

[103] Aristóteles, *Ética Nicomaquea,* V, 5, 1133 b 18-20.

la especie humana, puesto que la «comunicación en los bienes», el comercio, es anterior a la comunicación verbal y cultural, es la cabeza de puente de la comunicación humana.

A partir de la acuñación de moneda la voluntad y la acción productiva humana quedan representadas en el plano del ser intencional como la totalidad de lo real queda representada en el del lenguaje ordinario. A partir de ese momento la actividad económica irá dependiendo de modo creciente del ser intencional económico, del dinero; la economía productiva irá dependiendo de la de la riqueza artificial o riqueza financiera (de lo que Aristóteles llama crematística), pero los problemas de conmensurabilidad y de autonomización de la economía financiera, del dinero, tardarán en plantearse.

A pesar de la entrada de la economía y de la crematística en el ámbito de la ciencia y del ser intencional, la actividad económica no es una actividad humanística en ningún sentido, sino todo lo contrario, es una actividad servil y antitética respecto de los ideales de la *paideia*. Porque tanto la economía como la crematística pertenecen al orden de la gestión de las cosas materiales necesarias para la vida.

Hay que esperar a la Modernidad para que la escisión entre trabajo por una parte, y dignidad humana y riqueza por otra, se supere.

4. GÉNESIS DEL INDIVIDUO EN LA ECONOMÍA EUROPEA. LA BANCA

DESDE el punto de vista de las configuraciones de lo humano en las prácticas económicas, la Edad Media es el periodo de constitución del individuo, de las familias y de las empresas, como unidades económicas autónomas, lo que significa como individuos, como grupos y como instituciones realmente libres. Es el periodo en que el sentido judeo-cristiano de la libertad, el sentido griego del saber y el sentido romano de la justicia y la organización, gestan ese embrión de hombre que llegará a su mayoría de edad en la Ilustración.

Pero todo eso tiene lugar en relación con una base demográfica que, después de su hundimiento tras la descomposición del mundo

romano, inicia un crecimiento exponencial que ya no conocerá retroceso. La constitución y el despliegue del hombre como individuo libre y como individuo con recursos económicos tiene lugar en la medida en que «el hombre» es, en realidad, una población de individuos que se multiplica continuamente, es decir, en la medida en que los hombres son cada vez más.

Massimo Livi-Baci establece la siguiente tabla de la historia demográfica del género humano:

Año	**10.000 a. C.**	**0**	**1750**	**1950**	**2000**
Población (millones)	6	252	771	2.530	6.055
Incremento % anual	0,008	0,037	0,064	0,596	1,752
Periodo de duplicación(años)	8.369	1.854	1.083	116	40
Nacimientos (miles de mill.)	9,29	33,6	22,64	10,42	5,97
Nacimientos (%)	11,4	41,0	27,6	13	7,3
Esperanza de vida	20	22	27	35	56
Años vividos (miles de mill.)	185,8	739,2	611,3	364,7	334,3
Años vividos (%)	8,3	33,1	27,3	16,3	18,0

En el caso de los nacimientos, esperanza de vida y años vividos, los datos se refieren al intervalo entre la fecha indicada en el encabezamiento de la columna y la fecha de la columna precedente (en la primera columna, del origen hipotético de la humanidad, hasta el 10.000 a. C.)[104].

La población, como la economía, crece por ciclos, pero tomando intervalos amplios como los aquí representados, resulta que los habitantes de la especie humana del Paleolítico superior tienen «un crecimiento casi imperceptible, con un tiempo de duplicación de aproximadamente 8.000-9.000 años. En los 10.000 años anteriores a nuestra era [...] el ritmo se acelera; el incremento es del 0,4 por 1.000 habitantes (lo que implica una suplicación en menos de 2.000 años), situando la población, de unos pocos millones, en unos 250 al inicio de nuestra era. Ese ritmo de incremento (a pesar de la presencia de amplios ciclos) se

[104] M. Livi Bacci, *Historia mínima de la población mundial*, Ariel, Barcelona, 2002 (ed. actualizada y ampliada), p. 44.

consolida en los 17 siglos y medio d. C.; la población se triplica hasta llegar a 750 millones en vísperas de la revolución industrial, con una tasa de incremente del 0,6%. Sin embargo, es la revolución industrial la que da lugar a una aceleración decisiva (de aproximadamente 10 veces) en los dos siglos posteriores (incremento del 6%, duplicación en 116 años), como consecuencia de una rápida acumulación de recursos, del control del medio ambiente y del retroceso de la mortalidad»[105].

Si al aumento de la población se añade el aumento de la esperanza de vida, entonces resulta que el número de años vividos por los hombres desde la revolución industrial hasta finales del siglo XX, unos 700 mil millones, supera a los vividos en los 1.750 años que van desde el comienzo de nuestra era hasta la revolución industrial, equivalen a los vividos en los 10.000 años del Neolítico, y multiplica por cuatro los vividos en los 40.000 años del Paleolítico.

Como se ha dicho, desde el punto de vista socio-económico, lo que se entiende por humanismo en la cultura occidental nace bien entrado el Neolítico como lo diferente del trabajo y lo contrario a él en Grecia y Roma, y culmina como realización del hombre en el trabajo en el siglo XX. Ahora se trata de examinar ese proceso, comenzando por los modelos de humanismo del mundo greco-romano, del mundo medieval y del Renacimiento, en primer lugar, y los modelos modernos correspondientes a los periodos socioeconómicos que formalizaron teóricamente Adam Smith, John Maynard Keynes y Milton Friedman, en segundo lugar. Así resultara perceptible la correspondencia entre las definiciones filosóficas de hombre y su contexto socio-económico.

Lo que se entiende por humanismo en cuanto realización de lo humano mediante el estudio de las humanidades, de las letras, en la Antigüedad Clásica, en el Renacimiento y en la Edad Moderna, es el cultivo del espíritu mediante la actividad intelectual y política no remunerada, mientras que la actividad laboral generadora de recursos económicos regulares (vivienda, alimento y vestido) no se consideraba cauce para la realización de lo humano en grado suficientemente elevado.

Para nosotros, a comienzos del siglo XXI, el humanismo se entiende en términos de realización efectiva de la Declaración Universal

[105] M. Livi Bacci, *op. cit.*, p. 45.

de Derechos Humanos de 1948, lo cual a su vez tiene su expresión más lograda en el estado de bienestar que surge mediante una determinada gestión económica de la sociedad de profesiones, en la cual el hombre se realiza en el trabajo profesional, cualesquiera que sean los instrumentos que utilice, las letras, las ciencias, las armas, los tractores, etc.

Las definiciones de lo humano no son sólo actos intelectuales de concepción, sino también, y antes, producciones sociales de estados y funciones, poíesis culturales[106]. Como sostenía Vico, primero es la vida, luego la norma, el molde y la estructura jurídica, y finalmente la doctrina, la reflexión filosófica y la superestructura teórica mediante las que la conciencia intelectual recoge y expresa en conceptos lo que la inspiración poíetica y la conciencia vital práctica han realizado de un modo prerreflexivo.

La conexión entre estos tres niveles de la conciencia intelectual, vital y práctica, a propósito de lo humano no es evidente. A primera vista podría parecer que la definición aristotélica de hombre como animal que tiene el uso de la palabra y como animal político, no se diferencia mucho de la definición boeciana de la persona como supuesto individual de naturaleza racional, y que ambas quedan recogidas en la definición cartesiana y lockena de sujeto como ser autoconsciente que se autodetermina libremente. Pero si ubicamos esas definiciones en su contexto sociológico y económico, entonces resalta más la diferencia entre las tres definiciones, por una parte, y, por otra, aparece con más nitidez la conexión de las definiciones teóricas de lo humano con sus respectivos contextos socioculturales.

La relación entre la definición teórica de lo humano y las convicciones prerreflexivas sobre la excelencia humana propias de cada cultura, se percibe al examinar las aspiraciones máximas de los hombres que la integran, y por eso junto a la cuestión ¿qué dicen los filósofos de esa época que es el hombre?, conviene formular las cuestiones ¿qué quieren ser y dónde y cómo quieren vivir los contemporáneos de esos filósofos?

[106] Para este recorrido histórico sigo la obra de Higinio Marín, *La invención de lo humano. La construcción sociohistórica del individuo*, Encuentro, Madrid, 2007.

La historia sociocultural de los estados de excelencia o de perfección, de las más altas cotizaciones de lo humano, muestra una estructura recurrente y una perceptible alteración del contenido, que va desde el ganarse la vida con la guerra en la Grecia heroica hasta ganársela con el trabajo en nuestro mundo contemporáneo (aunque no con cualquier trabajo), pasando por ganársela mediante la acción política, la ciencia o el arte en el mundo civil grecorromano, o mediante la oración y la predicación en el Medievo. Por eso la historia social del trabajo es también la historia del contenido que en cada época tiene la autoconciencia prerreflexiva de lo humano, o sea, es también la historia del humanismo.

Recordemos brevemente los tres primeros momentos de esa historia, el que corresponde a la Grecia clásica, al mundo romano, y al Medievo que se alarga hasta el Renacimiento.

Hombre es el animal que tiene palabra, es el animal político, según lo había formulado Aristóteles. Estas dos sentencias traducen a definición esencial la descripción de una realidad sociológica: la de los animales que viven en ciudades ocupados en gestionarla según acuerdos explícitos. Ser hombre no es algo que se logre de una vez por todas o que esté ganado de entrada: hay que aprender a hablar y a ponerse de acuerdo sobre la gestión de la ciudad, y hay más o menos posibilidades de capacitarse para eso; hay cotas más altas y más bajas de humanidad, y alcanzar las más altas depende de la que se tome como punto de partida. Hay una capacitación (*paideia*) que se brinda a los que están en condiciones de llegar a lo mejor, que son los nacidos de libres en Grecia y de padres de familia en Roma.

El humanismo es la meta que pueden y deben alcanzar los mejores, los que han nacido de principio óptimo y están destinados al fin óptimo. El reconocimiento de ese principio se llama en Roma piedad y la aceptación y reconocimiento de ese fin como lo propio se llama honor. La piedad y el honor labran la identidad del hombre, su forma, fuera de la cual pierde la dignidad e incluso la realidad. Ciertamente las cotas de lo plenamente humano no podían alcanzarla en un principio muchos, sino solamente los mejores, pero más adelante el acceso a la excelencia se facilitó a todos: se extendió la ciudadanía romana a cuantos habitaban dentro de las fronteras del imperio, a todos los

individuos del género humano, dado que el genero humano, el orbe, había adquirido un estatuto civil, es decir, se había convertido en urbe. De este modo, Roma le da la posibilidad de alcanzar las máximas cotas de lo humano a quienes no tienen estirpe, a los plebeyos, a los emigrantes y finalmente a cuantos, por ser hombres, son dignos de reconocimiento. Persona es supuesto individual de naturaleza racional, como había sentenciado Boecio, alguien que tiene en sí el fundamento de sí mismo, prescindiendo de quiénes sean sus padres y de la cuantía del patrimonio familiar; alguien que puede disponer de sí mismo porque su principio se lo ha puesto alguien en sus manos: ha sido creado por Dios de la nada, ha sido redimido por Cristo, y ha presenciado y consentido en su plena regeneración por el bautismo. Ahora el reconocimiento de ese principio se llama religión y la aceptación, reconocimiento y logro de ese fin como lo propio se llama santidad. La religión y la santidad labran la nueva identidad del hombre, su nueva forma, fuera de la cual pierde la dignidad e incluso la realidad, en esta vida y en la otra. La santidad es la meta que pueden y deben alcanzar los mejores, los que han tenido y tienen una relación con el principio más intensa y quieren realizar plenamente el fin, ser perfectos.

La realización perfecta de la persona, la identificación plena con Cristo, la alcanza el que abraza la vida religiosa, que por eso recibe el nombre de estado de perfección. Las cotas de lo verdaderamente santo tampoco podían alcanzarla en un principio muchos, pero más adelante el acceso a la excelencia se facilitó también a todos los habitantes de la cristiandad, y posteriormente a todos los individuos del género humano: cuando todos habían alcanzado el estatuto de fieles y recibían la gracia por los conductos instituidos a tal efecto, es decir, cuando el mundo había sido cristianizado.

Esa exigencia de difusión universal del mensaje evangélico, esa exigencia universal de redención, encuentra un modo paradigmático de realización en aquellos individuos que, completamente al margen de sus estirpes y de los patrimonios familiares, predican el mensaje salvífico apoyándose económicamente tan sólo en el beneficio que su propia predicación suscita, es decir, en la limosna.

Los monjes medievales y especialmente las órdenes mendicantes dieron el primer paso para la construcción de una sociedad de

las profesiones[107]. Al dedicar su vida a una actividad no solicitada previamente, y al generar mediante ella un recurso económico que hacía posible la prosecución de esa actividad (la limosna), pusieron en circulación por primera vez la estructura formal de las profesiones liberales, a saber, un sistema en el cual la oferta antecede a la demanda, y suscita para sí misma los medios para su perpetuación y su incremento.

En la profesión de predicador se plasma la individualidad sin apoyo previo en un linaje, en una clase social o en un patrimonio, de manera que en ella se realiza por primera vez el ideal moderno del *self made man*, aunque ese ideal no podía realizarlo más que un pequeño grupo de personas y además pertenecientes a una sola profesión.

El segundo factor que, junto con las órdenes mendicantes, constituye la matriz de lo que será la futura sociedad de las profesiones son los gremios. Los gremios de la cristiandad, con sus reglas casi monacales y sus oficios artesanales tan comunitarios y jerarquizados como los oficios divinos, son la matriz donde surgen las profesiones humanas, también como un remedo de las profesiones sagradas[108], en las que luego puede destacar cada uno según su estilo propio.

Los gremios dejan paso a la producción individual, donde el decir y el hacer tienen el sello del que lo realiza, donde ser humano en el grado más alto consiste en ser perito en el decir y el hacer, porque lo que más aproxima lo humano a lo divino es la pericia en la creación, en la dicción[109]. Es el modo en que el Renacimiento media entre una

[107] Los frailes menores o franciscanos, recibieron la aprobación papal en 1209, los frailes predicadores o dominicos en 1216, los carmelitas en 1245, y los agustinos en 1256. Hubo una quinta orden, la de los servitas, fundada en 1233 y reconocida en 1424 como orden mendicante. Cfr. http://it.wikipedia.org/wiki/Ordini_mendicanti.

[108] Cfr. Alberto J. Carro Igelmo, *Historia social del trabajo*, Bosch, Barcelona, 1985, pp. 123-150 y Max Weber, *Economía y sociedad*, F.C.E., México, 2002, II, pp. 15-25. Todavía en la lengua alemana «profesión» y «vocación» se dicen con la misma palabra, «Beruf»que conserva simultáneamente el sentido civil y el sentido religioso del término.

[109] Esa es la argumentación de Miguel Ángel o de Velázquez ante Julio II o ante Felipe IV, cuando aspiran al tratamiento de caballeros o a la cruz de Santiago, que se les negaba porque se ocupaban de «artes serviles». Ellos protestan que sus artes son «liberales» y no «serviles», o que son «bellas artes», que merecen ser homologados a los humanistas, a los cultivadores de las letras, y que por eso pueden recibir los honores y distinciones de los caballeros.

cristiandad que se descompone y una época en que surge la sociedad de las profesiones que se llamarán «liberales».

En efecto, el paso de los gremios medievales al artesano y al artista del Renacimiento amplía la gama de actividades mediante las que el hombre podía realizarse a sí mismo apoyándose exclusivamente en su habilidad, constancia y talento, es decir, en sus virtudes laborales, suscitando igualmente los medios económicos para su subsistencia, que pasaron de tener la forma de la limosna a tener la del mecenazgo.

A diferencia de la limosna, que puede considerarse un gasto privado, el mecenazgo significa la destinación de lo que podríamos llamar gasto público al consumo de una oferta que provenía de una naciente clase social que por habitar en las ciudades, en los burgos, pasó a denominarse burguesía. Dentro de esa clase social, algunos hombres alcanzaban la nobleza y dignidad máxima precisamente en virtud de lo que individualmente hacían, de su trabajo, y no en virtud de su linaje, su apellido, ni del grupo cultural al que pertenecían como era el caso de los predicadores.

Junto a la limosna y al mecenazgo, la tercera forma de financiación de las actividades que se pone en práctica cada vez con más frecuencia es el crédito. La banca, que se inicia con los prestamistas judíos que gestionan el comercio de largo alcance, pasa a constituirse como institución específicamente financiera en el siglo XII entre familias italianas, segundo grupo étnico de los que gestionan el comercio entre el Islam y la cristiandad, y respalda a quienes no tienen bastantes recursos para empresas suficientemente prometedoras[110].

Como señala Agnes Heller, en el Renacimiento es cuando por primera vez tiene lugar «la aparición del trabajo y la producción en el reino de la libertad y las alternativas humanas»[111].

Desde la caída de Roma en el siglo VI, en que la población europea baja hasta los 9 millones, hasta los albores del siglo XVI, en que alcanza los 60 millones, se ha generado, especialmente a partir del siglo XI, mucha riqueza y muchas ciudades, mediante el desarrollo

[110] Cfr. P. Jay, *La riqueza del hombre*, *op. cit.*, pp. 106 ss. y J. K. Galbraith, *A History of Economics*, Pinguin, London, 1991 (orig. 1987), cap. IV.

[111] Cfr. A. Heller, *El hombre del Renacimiento*, Península, Barcelona, 1980, p. 436.

de nuevas técnicas agrarias y mediante el comercio, y se han creado nuevas instituciones que potenciarán ese aumento de riqueza como son, entre otras, la universidad y la banca[112]. Esa es la población para la que los humanistas traducen los textos sagrados desde sus versiones originales a sus lenguas vernáculas, y los individuos para los que piden libre examen, guiarse por su conciencia, en los asuntos religiosos.

A la pregunta «¿qué quieres ser y dónde quieres vivir?» un griego respondería que quiere ser famoso como estratega, arconte, héroe de las olimpiadas o sabio, y un romano que senador en Roma, cónsul en Bitinia, tribuno de la plebe o general en África, y que quieren vivir muy cerca del ágora y de los foros y muy lejos del Pireo y de Ostia, pero ninguna de esas actividades constituían lo que hoy consideramos una profesión, un medio de obtener los recursos económicos necesarios para ganarse la vida en la Antigüedad. Un medieval respondería que quiere ser caballero, duque o capitán, abad o arcipreste, y que quiere vivir en el castillo de Simancas o en el monasterio de Montecasino, lo que tampoco eran actividades profesionales en el sentido moderno de actividad productiva remunerada.

El hombre grecorromano y el medieval alcanzaban la excelencia desempeñando unas actividades cuya herramienta básica era la palabra, el lenguaje verbal, como la política, la ciencia y la predicación (o bien la guerra), pero no el lenguaje monetario ni el de la acción corporal productiva. A lo largo de la Modernidad, a medida que el sistema laboral se ha ido haciendo más complejo y se ha ido desarrollando la sociedad de las profesiones, se ha ido haciendo efectivamente real la definición de hombre como animal que tiene la palabra, sólo que ahora la tiene en una pluralidad de lenguajes que además usa simultáneamente, cuya unidad podría denominarse precisamente «trabajo».

[112] Cfr. P. Jay, *op. cit.*, cap. 4.

5. REVOLUCIONES ILUSTRADAS Y UNIVERSALIZACIÓN DEL MERCADO Y DEL SALARIO

EN los inicios del Barroco y de la Ilustración, Europa está poblada por 60 millones de individuos dispuestos a reclamar su protagonismo en la planificación y el desarrollo de sus propias vidas. Se trata de un conjunto de individuos lo bastante numeroso como para que poco después Descartes y Locke puedan conceptualizar al hombre describiéndoles a ellos, y puedan definirlo como sujeto que es consciente de sí mismo y se determina libremente a actuar, sin que esa definición resultara algo caprichoso o extemporáneo sino, al contrario, expresión y reflejo de la vida real de quienes escuchaban esas doctrinas.

El sujeto humano es un ser que tiene conciencia y voluntad y decide por sí mismo, según lo describiera Locke, o sea, es dueño de sí, de las cosas y de la tierra, por lo cual puede establecer acuerdos con los demás para regular sus relaciones como propietario. Este grupo humano, con esta cultura, es el que genera con sus prácticas la sociedad de las profesiones, que es la que formaliza teóricamente desde el punto de vista económico Adam Smith.

Todos los hombres son iguales porque Dios los ha creado a todos iguales, y eso se tiene que plasmar en el derecho. Civilizar es hacer extensivos a todo el mundo los derechos del hombre y del ciudadano, proclamar la libertad, la igualdad y la fraternidad universales, o bien, si esa aspiración se queda en declaración programática porque los obreros no pueden alcanzarla, llevar la revolución adelante, hasta que las libertades formales se conviertan en libertades reales, efectivas para todos. Las cotas más altas de humanismo fueron democracia y socialismo, hasta que se alcanzó en todo el mundo (o sea en todo el Occidente) el estatuto democrático y las garantías sociales.

Civilizar, evangelizar y democratizar han sido la fuerza, el motivo y la legitimación para descubrir el mundo, educarlo, salvarlo y transformarlo, esas han sido las formas en que el hombre occidental ha adquirido conciencia de sí mismo, ha concebido las formas más altas de su realización, ha construido mundos donde ello podía y debía hacerse así, y ha transferido a otras tierras y otros individuos de la especie su concepción y su gestión de lo humano.

Para examinar adecuadamente el proceso que lleva a la globalización, es preciso tener a la vista una información histórica que puede resumirse en la siguiente tabla.

Población de los continentes (400 a. C.-2000, en millones)[113]

Año	**Asia**	**Europa**	**URSS**	**África**	**América**	**Oceanía**	**Mundo**
400 a. C.	95	19	13	17	8	1	153
0	170	31	12	26	12	1	252
200	158	44	13	30	11	1	257
600	134	22	11	24	16	1	208
1000	152	30	13	39	18	1	253
1200	258	49	17	48	26	2	400
1340	238	74	16	80	32	2	442
1400	201	52	13	68	39	2	375
1500	245	67	17	87	42	3	461
1600	338	89	22	113	13	3	578
1700	433	95	30	107	12	3	680
1750	500	111	35	104	18	3	771
1800	631	146	49	102	24	2	954
1850	790	209	79	102	59	2	1.241
1900	903	295	127	138	165	6	1.634
1950	1.376	393	182	224	332	13	2.520
2000	3.611	510	291	784	829	30	6.055

El humanismo ilustrado es el que proclama la libertad y la dignidad universal del hombre en el trabajo, mediante las revoluciones liberales primero, la americana y la francesa, y mediante las revoluciones socialistas después. Desde el punto de vista económico, el humanismo ilustrado resulta de una serie de transformaciones mediante las cuales la economía de producción 'natural' que se inaugura a comienzos

[113] Datos tomados de M. Livi Bacci, *Historia mínima de la población mundial.* Ariel, Barcelona, 2002, p. 45.

del Neolítico, se convierte en una economía de servicios y genera una sociedad de consumo, en las cuales tiene lugar, mediante la industrialización, la segunda gran emancipación de los procesos productivos respecto de los ciclos naturales (día/noche, invierno/verano, etc.).

Dichas transformaciones, que guardan relación entre sí, son la universalización del mercado mediante las revoluciones, y mediante las leyes desamortizadoras por las que se desvincula la tierra de la sangre y la mano de obra de la tierra. La sustitución del esclavo y del siervo por el asalariado y, con ello, la sustitución de la esclavitud por servicios libres, que es la clave de la sociedad de las profesiones.

Con ello, la riqueza deja de cifrarse en la tierra y en los metales para cifrarse en los hombres, y el capital humano como primera fuente de riqueza. Por eso puede hablarse entonces, por primera vez en la historia, de realización del hombre en el trabajo, y se puede cifrar la identidad personal en la profesión. A partir de entonces, el mayor problema económico deja de ser el hambre, como acontecía en las fases históricas anteriores, y pasa a serlo el paro, cosa que en las fases anteriores no existía.

A pesar de la sentencia de Agnes Heller, el desarrollo pleno del trabajo en ese reino de la libertad lo llevan a cabo los ilustrados precisamente en la Modernidad, correspondiendo el momento clave al último tercio del siglo XVIII.

Desde 1500 a 1800, la población europea pasa de 60 millones a 208. Durante ese tiempo han crecido la población, las ciudades, la artesanía, el comercio, la banca y, a resultas de todo ello, la masa monetaria. El gran paso hacia la sociedad de las profesiones es que se pueda comprar la tierra, vinculada indisolublemente a las estirpes nobles o a las instituciones eclesiásticas o civiles (abadías, monasterios, conventos, etc.), y que se pueda comprar la mano de obra, hasta entonces vinculada indisolublemente a la tierra en la forma de esclavitud y de servidumbres.

Los grandes impulsores de ese cambio, de esa revolución, eran los que tenían dinero, es decir, los comerciantes, artesanos, banqueros, etc., entre los cuales se contaban, según el análisis de Max Weber, los calvinistas y otros protestantes a quienes su religión les llevaba a creer que la prosperidad económica y la sobriedad de vida eran señal

de predilección y predestinación divina, y se habían convertido en ahorradores e inversores natos[114]. Ésos eran los liberales.

Las grandes resistencias a esos cambios provenían de los terratenientes, que en Europa eran los nobles y la Iglesia, y en Estados Unidos los hacendados del sur. Pues bien, la independencia americana primero, la revolución francesa después, y la guerra civil americana posteriormente, lograron la desvinculación de sangre, tierra y trabajo, y con ello la universalización del mercado. Esta universalización del mercado lleva consigo la posibilidad de que se pueda vender no sólo lo que uno hace, el producto, como es práctica de los artesanos, sino también la actividad productiva, el trabajo, cuyo precio se denominó salario, y que es la clave de la sociedad de las profesiones, la clave de la historia económica de la libertad.

En 1776 se proclama en Virginia la Primera Declaración de los Derechos Humanos, Adam Smith publica su *Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*, y los Estados Unidos proclaman su independencia. Pocos años antes, en 1772, se había abolido la esclavitud en Gran Bretaña, no sin el concurso del propio Adam Smith y las ligas antiesclavistas formadas por *tories* y fieles de diversas iglesias británicas.

La formulación en el plano de la conciencia intelectual de la dignidad de la persona y de los derechos humanos, que habían sido formulados en el plano de la conciencia vital y pragmática por los revolucionarios americanos de 1776 y que serían proclamados por los franceses en 1789, se alcanza en 1785, cuando Kant publica la *Fundamentación para la metafísica de las costumbres*. Adquiría así vigencia una definición esencial de lo humano como «fin en sí mismo», a la vez que la sociedad se configuraba de tal manera que las actividades de los hombres podían llevarse a cabo como fines en sí, o sea, como actividades libres.

En 1789 se proclamaron la libertad, igualdad y fraternidad universales, lo que en el plano de la organización social implicaba que desaparecían los estamentos, las hipotecas que inmovilizaban la mano

[114] Cfr. Max Weber, *Economía y sociedad*, *op. cit.*, segunda parte, V, 11-12, «La ética protestante y el espíritu del capitalismo».

de obra y los bienes raíces, los privilegios de la aristocracia, y todo ello se ponía al servicio de la realización de los individuos, cuya nobleza podía ser reconocida y sancionada, no en virtud de su linaje, sino estrictamente en virtud de su trabajo y valía individual[115].

Eso es lo que se contiene y se garantiza en el código civil de Napoleón de 1804, con cuya promulgación Bonaparte ejercía de heredero y albacea del protagonista de la revolución, a saber, el pueblo, que se daba a sí mismo una libertad por la que escapaba de una minoría de edad culpable, como había sentenciado Kant.

Napoleón fue así el gran libertador. Por eso Beethoven le dedicó la tercera sinfonía, por eso Hegel lo definió como el individuo en el cual el espíritu toma conciencia de sí mismo como libre y como libertador, y por eso Goethe, al que Bonaparte había impuesto la condecoración de la Legión de Honor francesa, llevó siempre en su vestimenta el galardón francés, también después de que el emperador hubiera perdido ya toda relevancia en la vida francesa y en la historia europea. Y por eso Napoleón se sintió legitimado para invadir España, Austria, Italia y Rusia, para emancipar a todos los pueblos europeos.

El papel que Adam Smith jugó en todo ese proceso consistió en percibir que el humanismo pericial o profesional podía generalizarse a toda la sociedad, y que en la medida en que todos los habitantes de las ciudades hicieran lo mismo que los artistas, astrónomos, navegantes y gramáticos del Renacimiento, todos podían revalidar su dignidad humana mediante su hacer, en cuyo caso el trabajo resultaría ser la actividad más digna del hombre. Todos los hombres podían ser peritos en algo, profesionales de algo, y ese algo podía suscitar los medios de subsistencia para todos y cada uno con tal de que cada hombre hiciera algo diferente y su producto tuviera como destinatario a todos los demás. Esos medios pasan ahora de la forma de la limosna y del mecenazgo a la forma de la oferta y la demanda en un mercado libre y universal, y el mecanismo que lo hace posible es precisamente la división del trabajo y el comercio, la dinámica de la oferta y la demanda. Adan

[115] Por eso el rey de España Carlos III extendió títulos nobiliarios a hombres sin alcurnia que se habían distinguido sólo por su trabajo y no por su carrera militar, y los introdujo en sus gabinetes ministeriales.

Smith se convierte así en el verdadero Newton de las ciencias sociales, describiendo las leyes por las cuales se rigen no las masas planetarias sino las masas monetarias en relación con los bienes y servicios.

La división del trabajo es a un tiempo la multiplicación de la libertad y de la dignidad. Los hombres no tienen que seguir siendo esclavos, y ni siquiera siervos, porque la riqueza no está en los productos de la tierra como creían los fisiócratas, ni en la acumulación de los metales preciosos que se esconden en las profundidades geológicas como creían los mercantilistas, sino en ellos mismos.

El aumento y la distribución de la población y de la riqueza había generado una situación en la que el precio del trabajo de un hombre libre (un salario) resultaba mucho más barato que el precio del trabajo de un esclavo, pero con el añadido de que un salario era el precio de un trabajo cuyo producto tenía el sello del que lo elaboraba y en el cual el productor ponía el cuño de su individualidad, de lo que Kant llamó sujeto dotado de dignidad.

Ese es el sentido que tenía la división del trabajo, la universalización del mercado y lo que Adam Smith llama «propio interés». Su famosa frase «no espera uno procurarse el alimento de la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero, sino de la atenta consideración de su propio interés»[116], significa que la riqueza tiene como fuente el sentido de la propia dignidad, surge de él, y es el procedimiento por el que el individuo se presenta ante los demás, afirmándose y prestándoles un servicio, es decir, afirmando su dignidad personal por un procedimiento que puede convertirse y se ha convertido ya en ley universal: yo soy un profesional de esta materia, con mi trabajo presto un servicio que los demás necesitan, y el reconocimiento de que me necesitan y me valoran es el dinero que pagan por lo que hago[117].

[116] Adam Smith, *La riqueza de las Naciones*, I.ii.2. En esta interpretación de A. Smith sigo a F. Basáñez en *Comercio y sociedad en Aristóteles y Adam Smith*, tesis doctoral, Universidad de Sevilla (1991), en prensa.

[117] Esa es la fórmula que había utilizado Hobbes: «el valor de un hombre es, como en todas las demás cosas, su precio, es decir, lo que se ofrecería por el uso de su poder» (*Leviathan*, cap. X, Editora Nacional, Madrid, 1980, p. 191), y el principio en el que esa fórmula se inspira es el de la funcionalidad de una sociedad que se constituye mediante pacto entre iguales.

Aparecía así un nuevo sentido de la riqueza. Si recordamos las nociones que venían dadas por los cuentos infantiles de Alí Baba y los cuarenta ladrones o las historias de piratas, la riqueza venía dada por los tesoros, los cofres llenos de monedas y joyas, los metales y las piedras preciosas. Se trata de un concepto diferente del que adquirimos al llegar a la fase adulta, y la diferencia resulta del hecho de que la mayoría de los cuentos infantiles provienen del siglo XVIII, singularmente de Perrault, o del XIX, particularmente de los hermanos Grimm, y expresan lo que era ser rico en las sociedades preindustriales.

Pero en las sociedades en las que se inicia el proceso de industrialización el concepto de riqueza es otro, a saber, justamente el que Adam Smith apunta. En la Antigüedad, la Hispania y la Galia eran países ricos porque estaban llenos de trigo, olivos, vid, algodón, etc. A comienzos de la Modernidad, Perú y México eran países ricos porque estaban llenos de oro y plata, y en el siglo XVIII Holanda e Inglaterra eran países ricos porque estaban llenos de holandeses y de ingleses. Y este es el concepto de riqueza que tenemos actualmente. También para los niños de hoy, rico es el empresario, el banquero, el accionista.

Pues bien, Adam Smith es el que descubre que esa es la nueva forma de riqueza, pero asimismo descubre que, al igual que Inglaterra y Holanda, también podían llegar a ser ricos los demás países si sus habitantes encontraban el sentido de su dignidad y de su supervivencia en una actividad que prestara un servicio efectivo a los demás ciudadanos del propio país y del extranjero, y sólo bajo esa condición: la dignidad es riqueza si se proclama en un trabajo que sea servicio a los demás, o sea, si la oferta se corresponde con la demanda, lo cual es reconocido por los demás justamente mediante el pago de ese servicio.

La fórmula de Kant «atrévete a saber», tiene también la forma de la sentencia «atrévete a crear, a producir, a vender», «atrévete a ser tú», «hazte presente en tus productos». He aquí una universalización y una secularización del ideal cristiano medieval y renacentista de la liberación del hombre mediante el conocimiento de su propia dignidad, que ahora no proviene sólo de la gracia divina, ni de la imitación de Dios creador mediante el estilo y la creatividad personales, sino también de la propia acción moral, que es, tal como el filósofo moral Adam Smith la concibe, acción y producción laboral.

El trabajo, y no las hazañas guerreras ni la estirpe, es ahora lo que define esencialmente al hombre, y el hombre, en tanto que fin en sí, en tanto que valor absoluto (en tanto que tiene *dignidad*, como se dice a partir de Kant), es a su vez la fuente de los otros valores: lo que determina y mide el precio de todas las cosas es lo que se le paga a los hombres por hacerlas. La fórmula de Adam Smith del valor-trabajo es así el acta de reconocimiento de un orden social en el que, por primera vez, se hace verdad socioeconómica la tesis de Protágoras de que el hombre es la medida de todas las cosas.

Nos situamos así en el nuevo orden instaurado por las revoluciones liberales, donde se proclaman los derechos del hombre y del ciudadano, la igualdad ante la ley, la abolición de la esclavitud y la libre circulación de trabajo y capital. El fervor revolucionario percibe la libertad y el progreso económico como una y la misma corriente, es decir, percibe el progreso económico como progreso moral y político a la vez[118].

Así es como Adam Smith la había percibido, lo cual significaba que cada uno fuera propietario de sí mismo y de sus capacidades, que cada uno fuera para sí mismo principio de sus actividades y fin de ellas, y que, al poner sus logros a disposición de los demás, todo pudiera ser valorado y reconocido como bien económico y social para mayor gloria de Dios y de la libertad y dignidad humanas. Así puede describirse el contenido de la autoconciencia de la *humanitas* a finales del siglo XVIII, por lo cual a partir de entonces puede hablarse propiamente de un humanismo liberal.

6. LA INVENCIÓN DEL ESTADO DE BIENESTAR. EL DINERO COMO BIEN RAÍZ

DESDE mediados del siglo XIX a mediados del XX, las revoluciones liberales se completan con las revoluciones socialistas, que dan lugar

[118] Cfr. Javier Hernández-Pacheco, *Modernidad y cristianismo. Ensayo sobre el ideal revolucionario*, Rialp, Madrid, 1989.

a la proclamación de los derechos humanos sociales y al estado de bienestar, a la vez que se multiplican las formas de producción. El humanismo ilustrado o liberal se configura a partir de ahora también en términos de humanismo social, que lleva consigo una mayor igualdad de los ciudadanos y la tutela de los derechos humanos políticos y sociales por parte del estado.

La revolución liberal abría la posibilidad de que todos los hombres fueran ciudadanos, es decir, propietarios de sí mismos, pero también, y precisamente por eso, bien de mercado, mercancía. Ello implicaba una organización de la sociedad en la que todo se pudiera comprar y vender, y no solamente el trabajo, sino también la tierra, o sea, implicaba esa universalización del mercado que a Platón le parecía máximamente antinatural.

Ni Adam Smith ni los revolucionarios americanos y franceses podían prever que la configuración de la sociedad en términos de división del trabajo y universalización del mercado, en tanto que permitía la afirmación de la dignidad y libertad de todos los hombres por igual, llegaría a registrar desajustes muy negativos y resultados contrarios a los inicialmente pretendidos. No podían prever que el capital pudiera incrementarse, autonomizarse y diversificarse tanto, no podían prever la velocidad de crecimiento de la población ni de las migraciones del campo a los centros industriales urbanos, no podían prever que esa división del trabajo tuviera efectos alienantes, no podían prever las fluctuaciones de los salarios y la explotación, no podían prever el estancamiento del ahorro y de la demanda, no podían prever la existencia de ciclos económicos y no podían prever el problema del desempleo, y si no podían preverlo, mucho menos podían suministrar modelos matemáticos para calcularlo por anticipado.

Todavía Hegel cuando dictaba sus clases sobre el sistema de las ciencias en 1805-06, compartía la visión de Adam Smith sobre el sentido del trabajo y el efecto de su división sobre un mercado que se universalizaba, y por eso podía concebir «la voluntad general como voluntad particular de los individuos» y la actividad laboral de éstos como «el espíritu en acto de articularse en sí» (aunque todavía no «por

sí»)[119], pero ya en 1821, cuando dicta y edita sus *Principios de la Filosofía del Derecho*, percibe parte de esos desajustes y declara que se siente incapaz de afrontarlos[120].

Entonces, ¿qué es lo que Adam Smith podía prever en lo que estaba pasando?, ¿qué es lo que podía prever Hegel? Lo que Adam Smith podía captar era la emergencia de una organización social en la que la actividad productiva y mercantil era susceptible de ser conceptualizada en términos de sistema que permitía el cálculo, es decir, podía percibir el nacimiento de la economía política como ciencia, y ejercer como padre y comadrona de ella.

La concentración de población en torno a los incipientes centros industriales unificaba ya en un marco social, urbano, unos factores (trabajo, salario, precio, interés, etc.) que podían ser unificados asimismo en un marco teórico, es decir, en una ciencia, con lo que nuevamente el espacio social quedaba recogido también en un espacio intelectual, como había ocurrido en la *polis* griega con la acuñación de la moneda, y posteriormente en el orbe romano y en la cristiandad medieval.

En esa situación de concentración demográfica, laboral y mercantil, la cuestión de mayor relevancia por entonces era cuánto valen las cosas, por qué valen lo que valen y por qué cambia su valor del modo en que lo hace, y a Adam Smith se le ocurrió un procedimiento científico para responderla: se le ocurrió que los precios eran función de los costes de producción, los cuales a su vez eran función de la división del trabajo y del comercio, y además se le ocurrió que la circulación de los bienes producidos generaba automáticamente intercambio, demanda de trabajo y de más bienes, de modo que la sociedad comercial tenía ante sí un horizonte de prosperidad indefinida.

Las intuiciones y los cálculos de Adam Smith fueron elaborados posteriormente por Malthus, Ricardo y Say, hasta que alcanzaron la perfección específica de una ciencia, y la formulación propia de ella

[119] Cfr. G. W. F. Hegel, *Filosofía real*, ed. de José Mª Ripalda, F.C.E., Madrid, 1984, pp. 208-219.

[120] Cfr. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía del Derecho*, ed. de Juan Luis Vermal, Edhasa, Barcelona, 1988, pp. 267-280.

en una ley, a saber, que «la producción de bienes genera una efectiva demanda agregada suficiente para adquirir la completa oferta de tales bienes»[121]. La ley de Say establece que cualquier bien producido y puesto en el mercado por alguien, provoca la producción de otro bien y su circulación con objeto de consumar el intercambio, de manera que la sociedad mercantil repara automáticamente sus propios desajustes. De este modo no hay ni exceso de oferta ni escasez de demanda duraderas, sino transitorias, porque el mercado se corrige a sí mismo. En términos puramente formales, la ley de Say es tautológica: si un bien circula en el mercado es porque otro bien se intercambia con él, o sea, los bienes circulan porque hay circulación de bienes.

En el pasado, cuando la subsistencia dependía de la caza o de la agricultura, los hombres obtenían lo que necesitaban según unos ritmos de escasez y abundancia que dependían de la naturaleza, y estaban a merced de ella, y por eso había miseria y hambre incontroladamente, pero ahora que el principio de producción de lo que necesitan estaba cada vez más en ellos mismos y cada vez menos fuera, ahora que eran cada vez más propietarios y productores de sí mismos y de la naturaleza, más libres, no había por qué temer las calamidades derivadas de una antigua «minoría de edad culpable». La ley de Say tiene la belleza de las grandes formulaciones científicas, pero eso no impide que respecto de ella se planteen las grandes cuestiones: ¿es verdad?, ¿en qué condiciones se cumple y en cuáles no?

Lo que no podían ver ni prever Smith ni Hegel, ni tampoco Say, era algo que Malthus, Ricardo y Marx estaban constatando, a saber, la emergencia de la miseria en el reino de la libertad, o sea, la traición de la realidad a las doctrinas de Smith y Say.

Malthus estaba calculando, entre otras cosas, la diferencia entre el ritmo de crecimiento de la población de Irlanda y el de la producción de patata en ese mismo país, y observaba que mientras el crecimiento de la población no tenía límites especiales, el crecimiento de la producción de patata se veía frenado por el hecho de que, para producir cada vez más, y una vez explotadas al máximo las tierras más productivas, había que poner en cultivo también cada vez más tierras

[121] J. K. Galbraith, *Historia de la economía*, Ariel, Barcelona, 1990, p. 75.

inadecuadas, con lo cual se obtenía patata de peor calidad y con costes de producción más altos.

Ricardo por su parte estaba estudiando los rendimientos decrecientes y la forma en que los beneficios de los productos vendidos retornaban para reponer los costes de producción, bien como salarios, como interés del capital o como renta de la tierra, pero no en términos de modelo ideal abstracto, sino en términos de tiempo histórico concreto, o sea, en los cincuenta y cien años siguientes.

En una situación de desajuste, la determinación teórica del problema y los cálculos predictivos situaban inapelablemente al hombre ante su finitud. Así como en el planteamiento de Adam Smith y Say el objetivo de la economía política es la riqueza, en el planteamiento de Ricardo, «lo que hace posible, y necesaria, la economía es una situación perpetua y fundamental de escasez: frente a una naturaleza que, en sí misma, es inerte y, a no ser por una parte minúscula, estéril, el hombre arriesga su vida»[122].

Malthus, Ricardo y Marx tratan de ajustar la disfunción real con los instrumentos teóricos disponibles, pero no se les ocurre proponer otros nuevos, partir desde otro enfoque o generar un nuevo paradigma. La ciencia sirve para conocer y manejar la realidad cuando efectivamente sirve, pero cuando no, estorba para esa misma función, porque se sigue creyendo en sus potencialidades y por eso mismo no se buscan nuevos parámetros científicos, y también las ciencias y los paradigmas científicos están sujetos a la ley de los rendimientos decrecientes.

Para Smith y para Marx la ciencia no era, como lo es para nosotros, un contingente y transitorio conjunto de modelos teóricos, sino «el» conocimiento de «la» verdad, y lo mismo para los demás economistas del XIX. Por eso «no podía haber remedio para la depresión si la depresión había sido excluida como imposible por la teoría. Los médicos, incluso los de más encumbrada fama, no tienen tratamiento para las enfermedades que no pueden existir»[123].

Pues bien, cuando las revoluciones socialistas difundían su espíritu por toda Europa durante el siglo XIX, las políticas sociales

[122] M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1993, p. 251.

[123] J. K. Galbraith, *A History of Economics*, Penguin Books, London, 1991, p. 193.

generaban un incipiente estado de bienestar. La inquietud revolucionaria y la pericia político-administrativa percibieron las nuevas formas de igualdad política y jurídica y las nuevas formas de desarrollo económico como una y la misma corriente, y así lo conceptualizó para la conciencia intelectual otro británico, John Maynard Keynes.

Los desajustes observados ininterrumpidamente durante el siglo XIX habían conducido, por una parte, a una intervención sin precedente de los estados en las economías nacionales, y por otra, a una formulación teórica de la posibilidad y necesidad de esa intervención. Ahora la conexión entre igualdad y desarrollo también admitía una formulación no menos humanitaria ni menos optimista que la de Smith: el estado es el principal generador de empleo y de bienestar, y por tanto el garante de los derechos humanos.

«La ley de Say sobrevivió triunfante hasta la Gran Depresión. Entonces fue rechaza por John Maynard Keynes, quien sostuvo y argumentó convincentemente que *podría* darse (y que en efecto se daba) una escasez de demanda. Podía darse una preferencia por retener el dinero tal cual (preferencia de liquidez); los precios podían no ajustarse al reducido flujo de la demanda; los bienes podían quedarse sin vender, y sus productores podían quedarse sin empleo. La acción correctora podía y debía ser emprendida por los gobiernos mediante la obtención de préstamos con objeto de aumentar el gasto hasta completar adecuadamente el flujo de la demanda»[124].

En efecto, así había sido. El estado de bienestar comenzó primero en la Alemania de Bismark (1815-1898), y posteriormente, la acción económica de los gobiernos empezó a dar resultados positivos en el siglo XX en la Alemania de Hitler, en la Rusia de Stalin, en Estados Unidos con la revolución de Roosevelt y el New Deal de 1932, y sobre todo en Suecia, donde además había encontrado las formulaciones precisas en una economía de máximo rango teórico[125].

Por su parte, en Italia, en 1933, el gobierno fascista crea el I.R.I., que asume la gestión de las empresas claves del país; en 1936 el Frente Popular nacionaliza el Banco de Francia y una decena de empresas

[124] J. K. Galbraith, *A History of Economics*,, Penguin Books, London, 1991, p. 76.

[125] Cfr. J. K. Galbraith, *op. cit.*, cap. XVI.

de armamento, y en España se crea el I.N.I. en 1941, que asume el control de sesenta sociedades. «Toda Europa evoluciona entonces en la misma dirección [...] El Estado ha socializado las pérdidas, dirán los marxistas. Ha relanzado el crecimiento, dirán los keynesianos. Ha retrasado la crisis, dirán los liberales»[126].

Con eso los estados occidentales contemporáneos empezaban a reproducir no ya las características de un estado del antiguo régimen, o de una ciudad estado renacentista, sino las de una economía de esclavitud, es decir, asumían las funciones de proporcionar no solamente un salario, sino algo todavía más caro, como la vivienda, los servicios educativos y sanitarios, la infraestructura de comunicaciones, etc., por lo cual han llegado a administrar casi el 50% del producto interior bruto. En efecto, el gasto del estado como % del PIB pasa del 10% en 1914 al 45% en 1996 (tomando la media de los 16 países más industrializados) [127].

El estado social de bienestar daba un paso adelante en una nueva secularización de formas cristianas hasta ahora inéditas. La dignidad y el valor moral del hombre no residía en sus actuaciones y producciones, o al menos no primordialmente. Hay en el hombre una exigencia de salvación que proviene de su estricta y nuda condición de hombre, por la cual debe ser rescatado, redimido, de la miseria pues él por sí mismo no puede salir de ella. No basta con la acción moral y laboral meritoria, y no basta con la declaración programática de derechos humanos porque es preciso un poder extrínseco a los individuos para actualizar en ellos la capacidad de dignificarse por sí mismos. Ese principio extrínseco no será ahora la *polis*, ni la gracia, ni el mecenas, ni el mercado universal, sino que será el estado.

El estado asumirá como deber las funciones que hasta entonces había desempeñado la Iglesia porque el estado es ahora la entidad que expresa y representa la voluntad general, el ámbito de lo público, cuando la Iglesia ocupa espacios sociales que paulatinamente se van convirtiendo en privados. Por eso las funciones que la Iglesia desempeñaba a título de caridad, y más en concreto, de misericordia, pasan a

[126] J. Attalí, *Historia de la propiedad*, Planeta, Barcelona, 1989, pp. 382-383.

[127] Cfr. *The Economist*, 6-12-1997, p. 90.

ser desempeñadas ahora por el estado a título de justicia, en concreto, a título de derechos humanos. Desde el punto de vista social y económico el detonador de ese proceso tiene el nombre de desamortización, y desde el del estado el de política social.

Desde una perspectiva liberal radical, las políticas sociales podían parecer no sólo injustas, sino inmorales y atentatorias a la dignidad humana, y ese era el caso de Herbert Spencer, para quien la función humanitaria del estado eximía al hombre de su creatividad, de su iniciativa, de su individualidad y, en último término, de su dignidad, con el pretexto de protegerla y con el resultado efectivo de suplantarla y realizarla unilateralmente al margen del propio individuo humano, con lo que le condenaba a una miseria peor y de la cual nunca podría ni siquiera querer salir. Un punto de vista análogo al de Spencer está expresado de un modo preciso, profundo y de amplia divulgación en la leyenda del Gran Inquisidor de Dostoievski, probablemente la crítica al socialismo más escueta y difundida[128] (desde el punto de vista moral y político, no económico).

Pero había otros recursos técnicos, no propiamente socialistas, para realizar una política social a partir de una economía política neoclásica, o mejor dicho, no los había, pero Keynes los proporcionó. Con él los parámetros de la economía clásica se modifican, especialmente en lo que respecta a su concepción de que «el dinero era pasivo e inalterable en su función de facilitar el intercambio». La determinación de los precios no depende sólo de los procesos de oferta y demanda tal como los definían los clásicos, sino también, como mostraba la ecuación de cambio de Fisher, del volumen de dinero en circulación y de la velocidad a la que circulaba[129].

Keynes supone que la depresión y el desempleo crónico se deben a que el ahorro no se traduce en inversión como los economistas clásicos habían señalado que debía suceder, pero que podía haber un modo para hacer que se comportara así, que era controlar la demanda.

[128] Cfr. F. M. Dostoievski, *Los hermanos Karamazov*, ed. de Natalia Ujánova, Cátedra, Madrid, 1987, pp. 399-424. Con todo, la crítica más extensa de Dostoievski al socialismo es *Los demonios*.

[129] Cfr. J. K. Galbraith, *op. cit*., cap. XII. La ecuación de cambio de Fisher apareció en 1911, en su libro *The Purchasing Power of Money*.

La herramienta más apropiada para ello era y sigue siendo el gasto público, puesto que el incremento del gasto público incrementa la demanda, lo que a su vez implica incremento del empleo[130].

En el prólogo a la edición alemana de su *Teoría general del empleo, el interés y el dinero* (edición original de 1936), Keynes reconoce que muchas de sus ideas se aplicarían mejor en un régimen totalitario que en uno democrático, y de hecho sirvieron para que en éstos se robusteciera el poder del estado. Su *Teoría general* suministraba buenas razones para rechazar dogmas de la economía clásica como la valoración positiva de la austeridad y el ahorro, del equilibrio del presupuesto público o del *laissez faire*, que dejaron de ser «leyes naturales inevitables».

Los economistas clásicos previeron que las tesis de Keynes acabarían originando un fuerte aumento de los impuestos y de la inflación, y así se lo hizo notar su rival en el campo liberal, Hayek, en una entrevista pocos meses antes de su muerte en 1946. Ante la pregunta de Hayek de si no le inquietaban las conclusiones prácticas que sus seguidores sacaban de sus tesis, «Keynes le contestó que no se preocupara, que sus ideas habían tenido sentido en la época en la que fueron formuladas, la década de los 30, y que, si en el futuro llegaban a ser peligrosas, él mismo se encargaría de cambiarlas y de orientar a la opinión pública en un sentido diferente»[131].

De todas formas, y precisamente en esos años, se estaban recogiendo los mejores frutos del keynesianismo. «La gran contribución de la guerra a la propagación de las ideas de Keynes fue que mostró que su economía podía llevarse a cabo mediante la acción del estado. Desde 1939 a 1944, el periodo cumbre de la guerra, el PIB en dólares constantes (1972) creció de $ 320 a $ 569 billones. A pesar de las quejas por la penuria y escasez de la guerra, el gasto en consumo personal en los mismos dólares constantes no disminuyó, sino que aumentó de $ 220 a $ 255 billones. El desempleo, estimado en un 17’2% de la fuerza de trabajo civil en 1939, llegó a un nominal 1’2% en 1944. Que

[130] Cfr. Francisco Cabrillo, «The General Theory of Employment, Interest and Money de John M. Keynes», en *Nueva Revista*, 54, nov.-dic. 1997.

[131] F. Cabrillo, *op. cit.,* p. 138.

todo esto fue el resultado del impulso que dio a la economía el gasto público –las compras del gobierno federal de bienes y servicios en esos años creció de $ 22'8 billones en 1939 a $ 269'7 billones en 1944– nadie podría dudarlo seriamente. Marte, el dios de la guerra, en su ineluctable e imprevisible curso, había diseñado para Keynes una demostración que iba más allá de lo que nadie hubiera podido o debido pedir»[132].

Las ideas de Keynes sirvieron, desde luego, para que los políticos gastaran y dirigieran la economía sin demasiadas restricciones, pero también sirvieron para que en todo el Occidente se realizara un nuevo modelo de humanismo, el formulado por la Declaración Universal de Derechos Humanos del 10 de diciembre de 1948, en que se establecía el derecho al trabajo (art. 23), al descanso y a las vacaciones (art. 24), al seguro de «desempleo, enfermedad, invalidez, viudedad y vejez» (art. 25), y a la educación, obligatoria y gratuita en el nivel elemental (art. 26).

La *Teoría general* no era desde luego el acta fundacional del estado de bienestar, pero sí era el repertorio de recursos técnicos para darle viabilidad, sí era la justificación teórica de una práctica que había empezado decenios antes sin dar razón de sí misma, y sí era el punto de apoyo reflexivo y autoconsciente para mantenerla, con todo lo cual se acuñaba un nuevo tipo de riqueza. El lema no era ya «atrévete a saber», ni «atrévete a producir(te)», sino «atrévete a endeudarte», atrévete a existir en el crédito, en la inversión y en la especulación, atrévete a existir en la promesa, en la confianza, en el futuro a corto y largo plazo.

Tener deudas empezó a ser una nueva forma de riqueza en el plano económico, lo que se traducía en el plano antropológico en términos de una antigua tesis teológica secularizada. El hombre reconoce su dignidad reconociéndose deudor, sabe que lo es y en esa aceptación de sí mismo emerge en su conciencia la exigencia de redención casi como un título legítimo o como un derecho, que no se esgrime ahora frente a Dios, pero sí frente a una sociedad que lo ha configurado culturalmente de esa manera: la sociedad tiene el deber de reconocerle su dignidad humana proporcionándole los medios para hacerla efectiva. Y ahora los derechos humanos son realmente universales, la libertad,

[132] J. K. Galbraith, *op. cit.,* p. 248.

la igualdad y la fraternidad se han realizado en el ámbito de lo público en términos de justicia.

7. UNIVERSALIZACIÓN DE LA IGUALDAD Y DE LA DIFERENCIA

TRAS la caída del muro de Berlín en 1989 se acelera el proceso de globalización. Las condiciones económicas, productivas y financieras de Occidente, se expanden a todo el planeta, y especialmente al sudeste asiático, que desde finales de la guerra, y a partir de los desarrollos de Japón y Corea del Sur en los 50, inician en los 70 un proceso de crecimiento económico que da lugar a que en el año 2000 el centro de gravedad de la economía mundial bascule de América a Asia. A dicho proceso se suman a partir del año 2000 los países latino-americanos, y todo ello permite a las naciones desarrolladas, a los diversos organismos internacionales, y a las Naciones Unidas, proponerse programas con el objetivo de erradicar el hambre del mundo, las enfermedades endémicas y finalmente la pobreza.

Una panorámica de esa situación puede advertirse mediante la siguiente tabla de muestra:

Índice de crecimiento económico de 1980 a 2000
y renta per cápita en 2000 de algunos países[133]

	Renta 2000	**Índ. crecim. 1980-90**	**Índ. crecim. 1990-2000**
Estados Unidos	$ 34.142	3’2	3’2
Singapur	$ 23.356	7’3	7’9
España	$ 19.472	2’9	2’6
Taiwan	$ 17.394	6’4	-1’9
Corea del sur	$ 17.380	8’6	6’2
Malasia	$ 9.068	6’0	7’0
Tailandia	$ 6.402	7’9	4’4
China	$ 3.976	9’3	10’1

[133] Cfr. *Anuario económico geopolítico mundial,* Akal, Madrid, 2003.

Bolivia	$ 2.424	0’1	3’8
India	$ 2.358	5’8	5’6
Vietnam	$ 1.996	5’9	7’1
Cuba	$ 1.714	-1’8	3’0
Kenia	$ 1.022	4’3	1’7
Nigeria	$ 896	2’0	2’9
Sierra Leona	$ 490	0’8	-7’6

Se han recogido datos de Estados Unidos y España como puntos de referencia; de los países con más crecimiento de Asia, de los países más pobres de América Latina, y de los más pobres de África. Junto a esos datos económicos, una muestra del incremento de la esperanza de vida en los diferentes continentes del planeta desde 1950 hasta el 2000 permite, en comparación con los datos de esperanza de vida suministrado por Livi Bacci hasta 1950, percibir el grado de desarrollo demográfico, económico y humanitario en la segunda mitad del siglo XX.

Esperanza de vida en el mundo[134]	**Mundo**	**Europa**	**N. América**	**África**	**Asia**
1950-1955	45’9	65’3	69’0	38’0	41’1
1975-1980	59’8	71’5	73’4	48’3	58’4
1995-2000	65’0	73’2	76’7	51’0	65’8

Los cambios producidos en la segunda mitad del siglo XX, de los cuales se recogen algunas muestras en las tablas anteriores, terminan de perfilar el fin del periodo Neolítico y, con ello, el fin de la economía de producción ‘natural’. Tales cambios significan el fin del predominio de la tierra como bien raíz, el fin de la esclavitud, de las estirpes, de la ciudad (tránsito de la ciudad al área metropolitana y a la ordenación del territorio) y de la escritura (tránsito de la escritura alfabética y de la galaxia Gutenberg, al álgebra de Boole y a la galaxia de las ondas).

Esos grandes cambios implican, o bien llevan consigo, la organización de los procesos productivos según los principios de la

[134] Datos tomados de A. Abellán, *op. cit.*, y *Anuario económico geopolítico mundial, op. cit.*

moda[135], una amplia alteración de las formas de propiedad a partir del despliegue de las sociedades anónimas y las formas modernas de dinero. De ese modo se produce la quiebra del 'mito' de los recursos limitados, propiciado por una serie de trabajos que van desde la obra de Malthus a mediados del siglo XIX hasta los informes del Club de Roma a mediados del siglo XX. A su vez, el tránsito de la neolítica hegemonía de las estirpes a la post-neolítica hegemonía del individuo tiene lugar mediante la revolución sexual de mediados del siglo XX y la consiguiente abolición de la norma suprema de constitución del orden social desde el Paleolítico superior, a saber, el tabú del incesto[136].

Mediante una metáfora económica y literaria podría decirse que el capital financiero es a la economía lo que las grandes obras literarias al lenguaje hablado, y que la emergencia del periodo Post-neolítico viene marcada por el giro lingüístico y la aparición de las concepciones creativas del lenguaje en general y del lenguaje monetario, del dinero, en particular.

Adam Smith podía tener una concepción pictórica, representativa, del lenguaje monetario: el dinero representa el producto y la actividad mediante la que éste se elabora, o incluso el conjunto de productos y actividades laborales de un país, por eso las monedas y las lenguas son nacionales, expresan y representan a las naciones, y son medios de cambio que operan inmediatamente en el ámbito de la nación, sin necesidad de traducciones.

[135] «Todas las industrias se esfuerzan en copiar los métodos de los grandes modistos. Esta es la clave del comercio moderno»:

1. El principio de obsolescencia: iniciativa e independencia del fabricante en la elaboración de los artículos.
2. Principio de la seducción: variación regular y rápida de las formas.
3. Principio de la diversificación: proliferación de modelos.

«Estos tres grandes principios inaugurados por la alta costura han dejado de ser patrimonio del lujo indumentario, para constituir el meollo mismo de las industrias de consumo», cfr. G. Lipovetsky, *El imperio de lo efímero*, Anagrama, Barcelona, 1990, p. 179.

[136] Una buena parte de los datos que apoyan estas tesis y sus desarrollos se encuentran en los capítulos posteriores de este volumen de *Historia cultural del humanismo*, y en el volumen *Historia de los sentimientos*, cuyo contenido está formado por una parte de éste y que era conveniente sacar para no hacerlo demasiado prolijo.

Pero desde comienzos del siglo XX el lenguaje monetario pasa de «medio de cambio» a adoptar la forma de «medio autónomo de producción», como si en él se produjera, a la vez que en el lenguaje verbal, un giro hermenéutico, por el cual el significado depende de la interpretación, de la aplicación que se le pueda dar aquí y ahora, un giro semiótico, por el cual su significado y su valor depende también del funcionamiento de otros sistemas de signos con los que se relaciona, y un giro pragmático, por el cual el significado y valor de los signos no depende de cosas significadas en el pasado sino también de las cosas que se quieran y se puedan hacer en el futuro. «Lo que asemeja el dinero al hablar es su compartida condición de *medios* o instrumentos de la capacidad de hacer proyectos, que caracteriza al obrar humano. Su realidad consiste en *mediar la acción futura*, y se forma y se disuelve a una con la acción de proyectar. El dinero *existe* cuando *logra hacer obras*; y lo mismo la palabra»[137].

Si el giro lingüístico y hermenéutico de la filosofía se debe a Heidegger y Wittgenstein, el giro hermenéutico de la economía monetaria se debe a Keynes y a Friedman.

En el sistema keynesiano el conjunto de funciones que podía desempeñar el estado (política fiscal y monetaria) fue definido como macroeconomía, mientras que las que corrían por cuenta de los trabajadores y empresarios (determinación de salarios y precios) se definieron como microeconomía, lo cual significaba dividir la actividad económica en dos ámbitos, a saber, lo que está al alcance del estado y lo que no.

Esta división tenía la ventaja de restringir el campo de atención a lo que cada agente económico puede hacer, y el inconveniente de impedir la visión global, y con ello la posibilidad de advertir hasta qué punto, superada la época de la depresión e iniciada la de la opulencia, la dinámica de precios y salarios (o sea, los fenómenos microeconómicos) jugaba un papel determinante en la inflación y el

[137] Vittorio Matthieu, *Filosofía del dinero*, Rialp, Madrid, 1990, pp. 44-45. La analogía entre el dinero y el lenguaje esta dibujada inicialmente por «The Grantchester Group» de Cambridge, que toma su nombre de la ubicación del café «The Orchard», en el que durante los años 30 solían reunirse el grupo de amigos formado por E. M. Foster, Rupert Brooke, Ludwig Wittgenstein, Bertrand Russell, Augustus John, John Maynard Keynes y Virginia Woolf.

desempleo en los años posteriores. «El desempleo en el pasado ha sido visto, abrumadoramente, como un problema macroeconómico, es decir, como algo causado o remediado por el diseño y la gestión general de la política fiscal y monetaria. Esto dejará de ser así, y cada vez en mayor medida se verá que el desempleo surge de la deficiente realización y la cambiante posición competitiva de industrias particulares, en los Estados Unidos, de viejas empresas industriales tales como minas de carbón, fábricas de acero, automóviles y productos textiles. Mientras que las políticas económicas pueden aliviar o agravar el desempleo general, no pueden remediarlo, dado lo específico de esas industrias»[138].

Es fácil para el estado comprar mucho cuando hay poca demanda y de ese modo potenciar la actividad empresarial, pero es difícil, cuando hay suficiente demanda, suficiente actividad empresarial y suficiente competencia, mejorar el funcionamiento de las empresas más deficientes para mantener su nivel competitivo, porque eso cae fuera del alcance de su acción directa. Si además las empresas deficientes son las nacionales y las competitivas las extranjeras, el estado se encuentra ante problemas que le rebasan con mucho.

Durante los años 60 y 70 se incrementa la inflación en los Estados Unidos, de modo que llega al 13’5% en 1975 y el desempleo, inducido por las políticas monetarias que pretenden corregir la inflación, alcanza en 1982 al 10’7 % de la fuerza de trabajo.

El sistema keynesiano resultaba rebasado. Las medidas macroeconómicas que se tomaron, en concreto monetaristas, como elevar los tipos de interés para corregir la inflación, no son socialmente neutras, puesto que favorecen siempre a los que tienen dinero y lo pueden prestar y perjudica a los que no lo tienen y se ven obligados a pedirlo prestado, y acaban generando desempleo.

El que primero llamó la atención sobre estos problemas fue Milton Friedman, que llenaba así el vacío dejado por el sistema keynesiano. Proponía dejar libre el juego de los precios y salarios y no entorpecerlo desde el estado con políticas monetarias activas que resultaban problemáticas por muchos conceptos, entre otros porque

[138] J. K. Galbraith, *op. cit.*, p. 297.

«nadie puede saber con exactitud qué es dinero en la economía actual»[139].

La mayor fragilidad del sistema de Keynes estriba en que «lo que aparece como simétrico desde el punto de vista económico, resulta asimétrico desde el punto de vista político», pues mientras que «la deflación y el desempleo requieren aumentar el gasto público y disminuir los impuestos, lo que son medidas políticamente muy aceptables», la inflación provocada por la espiral precios-salarios «requiere disminuir el gasto público y aumentar los impuestos, cosas que distan mucho de ser políticamente aceptables», por eso «la política keynesiana es una avenida con agradable y cómoda dirección cuesta abajo pero con una dirección cuesta arriba difícil e incierta»[140].

El sistema de Keynes está diseñado desde y para el período de la depresión, pero transcurrido éste, la economía no puede ser afrontada más que con la teoría clásica. Esta es la sentencia de Galbraith, y tomarle a él como punto de referencia tiene una ventaja, y es que se alinea en la izquierda política desde que formó parte de los equipos de Roosevelt en los años 30 y de John F. Kennedy en los 60, inspirando desde entonces al partido demócrata americano y al partido laborista inglés.

Pues bien, superada la depresión económica y superada la época del keynesianismo, la teoría clásica aparece como la herramienta para afrontar el presente porque «la gran dialéctica de nuestro tiempo no es, como antiguamente y como todavía algunos siguen creyendo, entre el capital y el trabajo, es entre la empresa y el estado. Los trabajadores y los sindicatos no son ya lo principales rivales de las empresas y los empresarios. El enemigo, dejando aparte el papel asombrosa y peligrosamente rentable de la producción militar, es el gobierno»[141].

La teoría clásica es pertinente, aunque también respecto de ella hay cambios en algunos parámetros clave. En la época en la que y

[139] «Desde luego, la moneda que circula de mano en mano es dinero, y los cheques también, pero ¿y los fondos de ahorros convertibles con cuentas corrientes y cheques?, ¿y la potencia de compra que hay en las tarjetas de crédito y en las líneas de crédito? ¿Es que se pueden controlar de hecho esos agregados monetarios designados arbitrariamente como dinero?», *ibídem*, p. 275.

[140] *Ibídem*, p. 266.

[141] Galbraith, *op. cit.*, p. 285.

para la que se elaboró, la cuestión que despertaba la máxima inquietud social era la de los precios, pero actualmente no es así, «solamente los precios de la vivienda continúan siendo una fuente de preocupación y ansiedad, especialmente en los Estados Unidos. La inadecuada provisión de vivienda a un coste modesto en comparación con la de, por ejemplo, automóviles o cosméticos, puede considerarse como el único gran fallo del capitalismo actual», en cambio, «los factores que afectan a la seguridad del empleo son mucho más importantes que los que determinan el nivel de ingresos. Es así en el presente y lo será en el futuro. Durante la grave recesión de comienzos de los 80 en Estados Unidos y en todos los países industrializados, la producción de bienes y servicios disminuyó en un amplio margen. No obstante, no se conoce de nadie que sufriera especialmente por la carencia de algún producto, dejando aparte la vivienda. Las carencias de ese tipo no recibieron mayor atención. Todos los sufrimientos fueron identificados con la interrupción del flujo de ingresos, con el desempleo o con la pérdida de empleo. Esto, y no los precios ni la desigual distribución de los ingresos, es lo que se puede demostrar que constituye la preocupación social de nuestro tiempo. En la moderna economía industrial la producción es de primera importancia no por los bienes que produce, sino por el empleo y los ingresos que suministra»[142].

Desde el punto de vista de la opinión pública (española) la obsolescencia del keynesianismo se percibe como un combate en el que el socialismo, que aseguraba una tutela suficiente de los derechos humanos y de las garantías sociales, cede la alternativa al liberalismo, que se considera deja en manos del mercado la tutela de aquellos derechos y aquellas garantías. Se trataría, pues, de un relevo en el que el estado, considerado como una voluntad inteligente, cede posiciones ante el mercado, considerado como la resultante ciega de la dinámica del capital. Sin embargo, «en nuestro tiempo el socialismo no es el logro de los socialistas; el socialismo moderno es el producto fallido del capitalismo, y así será en los años venideros»[143].

[142] Galbraith, *op. cit.*, pp. 290-291.

[143] Galbraith, *op. cit.*, p. 295.

Desde el punto de vista de los procesos económicos puede decirse que, en efecto, ha sido el keynesianismo, como ya se ha señalado, lo que ha permitido la realización del estado de bienestar en los países occidentales, gobernados alternativamente por socialistas y conservadores (pues no ha habido propiamente gobiernos ocupados por liberales). Dicho estado de bienestar correspondía más bien a un programa socialista, mientras que el sistema económico que lo hizo posible estaba diseñado por un liberal desde la teoría clásica (desde el capitalismo).

Una vez introducidos en la nueva época, la herencia del capitalismo y del socialismo nos deja abocados al humanismo neoliberal. ¿Se trata pura y simplemente de un antihumanismo?, ¿se trata de una vuelta al estado de naturaleza hobbesiano en el que el hombre es un depredador para el hombre, donde no hay cooperación sino guerra continua? Las tesis de Hobbes al respecto son patéticas: «En tal condición no hay lugar para la industria, porque el fruto de la misma es inseguro. Y, por consiguiente, tampoco cultivo de la tierra; ni navegación, ni uso de los bienes que pueden ser importados por mar, ni construcción confortable; ni instrumentos para mover y remover los objetos que necesitan mucha fuerza; ni conocimiento de la faz de la tierra; ni cómputo del tiempo; ni artes; ni letras; ni sociedad; sino, lo que es peor que todo, miedo continuo, y peligro de muerte violenta; y para el hombre una vida solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta»[144].

La descripción de Hobbes no corresponde a las sociedades del año 2000. Corresponde si acaso a las de Oriente Medio, a la región de los grandes lagos en África o al noroeste de la India, pero la situación de los restantes países corresponde más bien a la de un alto grado de cooperación e integración social. «Nuestra civilización depende, tanto en sus orígenes como en su mantenimiento, de la existencia de lo que sólo con relativa precisión puede describirse como 'un amplio orden de cooperación humana', más conocido por el poco afortunado término de 'capitalismo'»[145].

[144] Hobbes, *Leviatán*, *op. cit.*, p. 225.

[145] F. A. Hayek, *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*, Unión Editorial, Madrid, 1990, p. 33.

Dicho orden de cooperación es posible en la medida en que las actividades productivas pueden referirse a las preferencias y demandas de los demás mediante un conocimiento certero y estricto de ellas, y que consiste en saber lo que están dispuestos a pagar por el producto de esas actividades. Dicho de otra manera, lo que permite referir las propias actividades a las necesidades de los demás es el conocimiento de ellas que viene dado por los precios.

«Lo que moviliza los recursos productivos de una sociedad son los mínimos actos, ajenos a una planificación global, en los que una multitud de individuos determina marginalmente su actividad comercial en función de preferencias puntuales que son absolutamente inaccesibles para una supuesta mente universal [...] ese problema es sencillamente insoluble en la forma de una decisión reflexiva: no hay mente alguna, ni ordenador, ni autoridad administrativa, capaz de procesar en una reflexión global la multitud de las preferencias sociales presentes y futuras; y por tanto ninguna mente u ordenador dispone de la información necesaria para tomar las decisiones oportunas acerca de la mejor dedicación posible de esos recursos»[146].

La alternativa política entre el antiguo sistema keynesiano y el moderno modelo neoliberal parece ser o más gasto público y menos autonomía de la actividad económica privada, lo que ahora, a diferencia del momento que vivió Keynes, significa más garantías sociales y menos empleo, o menos gasto público y más autonomía de la economía privada, lo que significa menos garantías sociales y más empleo; en términos drásticos, o más creación de riqueza en un mercado con más riegos para el trabajador y el empresario, o más seguridad laboral con menos creación de riqueza o incluso a costa del estancamiento o empobrecimiento. La diferencia será de matiz, y probablemente pequeño, si el gobierno lo gestiona la izquierda o si lo gestiona la derecha.

En cualquier caso, lo que se ha puesto de manifiesto en los dos últimos siglos es la abrumadora capacidad del capitalismo para producir bienes, en una medida como nunca antes en la historia humana

[146] Javier Hernández-Pacheco, *Corrientes actuales de la filosofía (II). Filosofía social*, Tecnos, Madrid, 1997, cap. IV, «Friedrich A. Hayek: La teoría social del capitalismo», pp. 220-221.

se pudo soñar, una capacidad ingente, que Marx mismo nunca dejó de reconocer y de proclamar. Y ciertamente, ¿no es verdad que nunca han estado la escasez y el hambre tan alejadas de la vida humana como en las sociedades desarrolladas por el capitalismo?, ¿no han ido saliendo de la miseria las sociedades que se han organizado según el modo de producción capitalista, como las asiáticas, incluidas China y la India?

Si volvemos a analizar la definición de hombre libre que Aristóteles formula al comienzo de su *Metafísica:* «llamamos hombre libre al que es para sí mismo y no para otro»[147], ¿no es hombre libre el que es causa de sí mismo, de su propia subsistencia, mediante su actividad soberana, sin depender de lo que la naturaleza produzca en tiempos y lugares muy determinados?, ¿no es hombre libre el que puede imprimir a la producción el ritmo de la propia libertad, más allá de lo que la naturaleza sola podría hacer?, y si es así, ¿no es la ley de Say una expresión de esa antigua definición de libertad que debemos a Aristóteles?

Ciertamente la explotación del trabajador en los comienzos de la revolución industrial fue inhumana, aunque, desde luego, era mucho peor la jornada laboral de los gremios y de los campesinos medievales, y también la de las factorías familiares inmediatamente anteriores a la revolución industrial. En cada periodo la situación de los trabajadores en la industria y en la agricultura ha sido mejor que en el periodo anterior, aunque aparece como peor que nunca porque lo que se toma siempre como punto de comparación, como grupo de referencia, es el conjunto de los contemporáneos más favorecidos, prescindiendo la situación en el pasado inmediato[148].

Es probable que los gobiernos atiendan a esa primordial fuente de inquietud, se logre un nivel de empleo aceptable, y las garantías sociales sigan teniendo la conveniente tutela estatal. Si los presupuestos del estado no han cesado de recabar porcentajes crecientes del PIB a lo largo de todo el siglo XX, como se ha visto, con un incremento constante, independientemente de que el poder estuviera en manos de la izquierda o de la derecha, no hay ningún motivo para pensar que ese

[147] Aristóteles, *Metafísica*, 982b 26.

[148] Cfr. J. K. Galbraith, *op. cit.,* cap. XVI.

aumento pueda trocarse en disminución, y ni siquiera para creer que se vaya a frenar el ritmo de crecimiento[149].

Y si se examina en qué se gasta ese dinero, los motivos de alarma pueden quedar todavía más neutralizados. El estado se gasta anualmente un 2% del PIB en pagar intereses de su deuda, un 4% en inversiones, ha pasado de gastar un 12% a un 17% del PIB en consumo, que comprende los gastos de defensa, justicia, orden público, educación y sanidad, y ha pasado de un 16% a un 23% en subsidios, que comprende seguro de desempleo, ayuda a minusválidos y familias monoparentales y sobre todo pensiones[150].

Pues bien, con un nivel de empleo y unas garantías sociales aceptables, cabe ahora preguntar, ¿qué contenido tiene la autoconciencia de una sociedad postliberal o neoliberal respecto de la excelencia de lo humano?, ¿cuáles serían ahora las respuestas a las preguntas 'qué quieres ser' y 'dónde quieres vivir'?, ¿serían unas respuestas que prefigurasen ya de alguna manera una cierta estructura social?

Para nosotros la fórmula «el hombre se realiza en el trabajo» tiene la vigencia que adquirió a partir de Adam Smith y que era inconcebible en Grecia, en Roma y en el Medievo, y por eso para nosotros la máxima amenaza es el desempleo, el cual a su vez no tenía sentido negativo en Grecia, Roma ni la cristiandad medieval, o mejor dicho, no existía y no podía existir, como tampoco existe en África ecuatorial, donde el problema no es precisamente el desempleo sino el hambre.

El paro no era y no podía ser un problema antes del siglo XVIII, y si lo es ahora ello significa que para nosotros la sociedad de las profesiones es el medio de supervivencia y que la máxima excelencia humana viene establecida en términos de actividad profesional.

El hombre de las sociedades occidentales habla simultáneamente una pluralidad de lenguajes: en primer lugar el lenguaje monetario, por el que se pronuncia sobre los bienes que en cada circunstancia prefiere; en segundo lugar el lenguaje político de los votos, por el que

[149] El único caso de disminución ha sido el de Suecia, cuyo presupuesto representaba el 71% del PIB en 1993, y con las medidas tomadas para reformar el modelo de estado de bienestar y reducir drásticamente el gasto público se llegó a un presupuesto que gestionaba el 65% del PIB en 1996. «A survey of the World Economy», *The Economist*, 20-09-1997, p. 8.

[150] *The Economist*, *op. cit.,* p. 11.

le confiere poder al representante de su confianza, y junto a esos, el lenguaje civil de las acciones jurídicas que puede emprender, el de sus actividades religiosas, recreativas, etc.

Se trata de un hombre que es muchas cosas a la vez, en muchos escenarios y a mucha velocidad, siendo sus acciones protagonizadas no solamente por él mismo, sino también por otros en no pocas ocasiones (representantes jurídicos, sindicales y políticos, agentes de fondos de inversión, educadores que asumen tareas propias de las funciones materna y paterna, etc.). Eso es lo que viene posibilitado y determinado por los procesos económicos descritos, por esa configuración de la sociedad a la que llamamos neoliberalismo, Postmodernidad o sociedad multicultural.

Ahora las respuestas a las preguntas '¿qué quieres ser ?' y '¿dónde quieres vivir?' son tantas y tan heterogéneas que no es posible construir un ámbito público con un contenido que abarque a todos, o, dicho de otra forma, son tan variadas que no es posible conjugarlas entre sí formando un único «lenguaje», es decir, un sistema significativo con una clara jerarquía de símbolos y valores común para todos, o sea, una cultura.

Por eso el tema de los filósofos morales es la búsqueda de la comunidad perdida, que es lo que pretenden McIntyre y Taylor, o bien la articulación de una pluralidad de culturas privadas en un consenso público mínimo en sus contenidos, y sobre unas nociones procedimentales o formales de justicia, y hacia eso han dirigido sus esfuerzos Rawls, Hayek, Kymlika, Habermas y Apel entre otros[151].

La imposibilidad de determinar el contenido material de lo humano es lo que produce la incomodidad o el miedo que incita a replegarse hacia el pasado, con la inquietud de que los logros de la Ilustración y la Modernidad pudieran desvanecerse: no sólo las garantías sociales, sino también los derechos humanos o los derechos fundamentales. Lo que se vivencia como una amenaza no es un pasado opresivo del que se anhelara salir y en el que se estuviera a disgusto,

[151] Cfr. en este sentido, J. Habermas y J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona, 1998. Para una visión de conjunto de los autores mencionados, cfr. Javier Hernández-Pacheco, *Corrientes actuales de la filosofía (II). Filosofía social*, Tecnos, Madrid, 1997.

sino un presente y sobre todo un futuro en el que no se percibe un orden mejor que el que se desvanece.

Por eso la referencia al futuro no es esperanzada sino temerosa, y el temor tiene la estructura no ya del «más vale malo conocido que bueno por conocer», sino la de «más vale bueno conocido que malo por conocer», y, en ese caso, ¿qué necesidad hay de cambiar?, ¿qué o quién impulsa o provoca el cambio?

El cambio no viene propiciado por una situación insufrible para la mayoría y de la cual la mayoría necesite salir. En ese caso la meta sería la misma para todos y las vías de salida también, por lo cual se mantendría la unidad de la ideología y de la cultura, de lo insufrible y de lo deseable. Una vez que los ideales ilustrados han sido conseguidos por la mayoría, quien busca la libertad, la igualdad y la fraternidad son las diferentes minorías, conjuntos de individuos que pueden hablar el lenguaje de las profesiones, y que por tanto no atentan contra la infraestructura social básica, pero sí contra la superestructura ideal heredada en la medida en aspiran a que sus rasgos diferenciales sean acogidos realmente en el plano de la igualdad, la libertad y la fraternidad ideales.

Esas minorías que impulsan el cambio son «los otros», que en este caso son indios, jubilados, mujeres, homosexuales, inmigrantes, terroristas, etc., que se encuentran en condiciones de tomar la palabra y participar en los juegos de lenguaje cuyo entramado constituye nuestra sociedad.

El contenido del humanismo que se puede proferir desde esos juegos de lenguaje tiene el efecto de hacer aparecer los humanismos anteriores, y especialmente el humanismo de la Ilustración, no precisamente como falsos, pero sí como particulares, lo cual resulta peculiarmente paradójico en el caso del humanismo ilustrado, que presenta como criterio de verdad propio la universalidad, pero la paradoja no es necesariamente contradicción insalvable.

La fórmula kantiana «actúa de tal manera que tu 'forma personal' de conducta se pueda y se deba convertir en 'forma universal'», que hemos identificado con la fórmula liberal «la dignidad y la libertad del hombre radica en su actividad profesional» con la que hemos expresado la posición de Adam Smith, es universal en cuanto a la forma

pero no en cuanto al contenido, y por eso no está en contradicción con las fórmulas de la autenticidad propuestas después por los existencialistas, desde Kierkegaard hasta Sartre y Heidegger. Más aún, es la fórmula en éstos, y las condiciones políticas y laborales actuales, lo que permite la más ajustada expresión del hombre en el trabajo y en la vida social como manifestación de su originalidad personal, de su creatividad propia.

Desde el punto de vista económico, el carácter problemático del humanismo del siglo XXI podría formularse así:

¿Los procesos de crecimiento y generación de riqueza, en un mundo globalizado, obligarán a unos procesos globales de innovación tales que las empresas e instituciones se vuelvan obsoletas cada 10 años o menos, tales que se creen y destruyan empresas en un porcentaje alto cada año, tales que la formación profesional haya de renovarse cada diez años, tales que sea necesario cambiar de empleo cada 10 años, tales que la definición misma de empleo haya que cambiarla esencialmente?

La velocidad de innovación en los procesos productivos, ¿obligará a una especie de «planificación central global», al estilo de la que practica actualmente la Unión Europea con la agricultura y la pesca? Y aunque tal planificación se lleve a cabo, ¿podrá mantenerse un equilibrio entre esa planificación más o menos imprescindible y las fuerzas innovadoras operantes en todos los sectores en una economía libre?

8. LAS CRISIS DEL CAPITALISMO

La respuesta a la mayoría de esos interrogantes probablemente es afirmativa. De hecho, la crisis financiera de 2008 se puede describir y se ha descrito en los mismos términos con que hemos visto que Galbraith describía la de 1929, y las medidas que se han tomado para salir de la crisis de 2008 son las mismas que se tomaron en 1929, pero ahora con la diferencia de que los estados no desarrollan una economía de guerra, ni siquiera una economía de nacionalizaciones, sino una economía de rehabilitación y restauración de la banca y la empresa,

especialmente la pequeña y mediana, buscando sobre todo la recuperación del nivel de empleo, también como señalaba Galbratih.

Y en esa misma línea puede decirse, en relación con la crisis de 2008, que nunca el mercado se ha considerado tan importante y tan clave para todo el mundo como ahora, que nunca ha tenido tanto apoyo como ahora y que nunca su fracaso se ha visto tan amenazador para todos como ahora.

Lo más importante para cualquier sociedad es que haya riqueza. Hay riqueza si se crean sistemas de producción de bienes y servicios útiles a todos porque generan beneficios para todos. Los que crean y gestionan esos sistemas productores de riquezas (denominados frecuentemente empresas), se llaman y son los ricos, y se llaman así por ser los que más se benefician de ellos. Pero también se benefician de ellos todos los que no son ricos, incluidos los que son pobres. Los menos ricos y los pobres son los que se benefician en menor medida de esos sistemas que crean y gestionan los ricos.

Si la riqueza desaparece, desaparece el beneficio de los ricos, sea mucho o poco, sea justa o injustamente obtenido. Pero también desaparece el beneficio de los menos ricos y de los pobres, a saber, los salarios grandes o pequeños que obtienen de las empresas en que trabajan, y los préstamos que pueden conseguir de los ricos vendiendo su futuro. Las empresas que gestionan los beneficios de los ricos (generalmente bancos y otras entidades financieras) les venden a los no ricos su futuro, y gracias a eso, los no ricos y los pobres se pueden comprar en el presente casas y otros bienes (lo que también se denomina hipoteca).

Si los ricos se quedan sin beneficio presente, los no ricos y los pobres se quedan sin futuro que vender, y entonces pueden perder su casa en el presente. Podrían incluso quedarse sin salario, y entonces se sumergirían en la miseria. No vale decir que el estado paga los subsidios de desempleo porque los fondos para pagar ese subsidio provienen también de los beneficios de los ricos, pues, desde el punto de vista de la economía global, el estado es un empresario más. El estado, o bien es rico de suyo porque el país tiene yacimientos de petróleo que son de su propiedad, y saca beneficios de esa empresa, o bien es rico porque el país tiene muchos empresarios y muchos asalariados de

los que obtiene beneficios mediante los impuestos. Desde cualquier punto de vista que se mire, lo importante para un país es que haya riqueza, y, por tanto, que haya ricos (entre los que se cuenta el estado).

El problema que se plantea en 2008 con la quiebra de algunos bancos y entidades financieras, es que semejante quiebra se produce porque han vendido su producto (el dinero) en condiciones en que no se podía obtener el pago correspondiente, y porque, a resultas de eso, los sistemas de creación de riqueza se han visto reducidos a sistemas de destrucción de riqueza.

El recurso al estado tiene entonces el sentido de invocar a un poder que de algún modo podría reparar esa destrucción por el procedimiento de volver a donar a esos sistemas estropeados su normal prestancia y funcionamiento. Volver a donar también se puede decir per-donar.

El perdón, en buena práctica religiosa, acontece si hay examen de conciencia, dolor de corazón, propósito de enmienda, decir los pecados al confesor, y cumplir la penitencia. Los cuatro primeros pasos se han dado en las cámaras americanas, europeas e incluso asiáticas. Y el quinto se dará si las empresas financieras lo cumplen, es decir, si prometen y cumplen lo de no asumir riesgos que pongan en peligro irreversiblemente la riqueza de todos.

¿Qué motivos hay para perdonar a los ricos y devolverles sus riquezas, cuando ellos son los causantes del desastre? Pues que esas riquezas que ellos gestionan son de todos, y que en una situación de ruina absoluta, los ricos (incluido el estado) pierden simplemente sus riquezas, sus ahorros, sus beneficios, pero los pobres pierden lo imprescindible para su vida, o sea, su trabajo y sus casas.

Y no se puede hacer que los pobres tengan sus trabajos y sus casas sin que los ricos tengan sus beneficios, porque los pobres obtienen su salario de la riqueza, y la riqueza es lo que hacen los ricos (incluido el estado, si es que de hecho consigue riqueza).

A lo largo del siglo XX se ha puesto de manifiesto que la sociedad civil es mucho más poderosa que el estado a la hora de generar riqueza, y a finales del siglo XX se ha puesto de relieve que el grado de riqueza requerido por las sociedades más complejas para mantenerse y desarrollarse (incluido mantener y desarrollar un medio ambiente

cada vez mejor), era algo que solamente la sociedad civil libre podía generar, y que la misión del estado era ayudarle en eso.

La crisis financiera de finales del 2008, si algo pone de relieve, es que lo mejor para la sociedad y para el estado es que el estado ayude a la sociedad civil a generar riqueza, o lo que es lo mismo, a que funcione bien el mercado libre. Lo que pone de relieve el proyecto de rescate del capital, es que la sociedad necesita el buen funcionamiento de las entidades financieras, el desenvolvimiento normal del capital, el libre mercado, si no se quiere naufragar en la ruina. Eso es lo que pretenden los estados europeos, el estado americano, los estados asiáticos y los estados árabes.

Eso es lo que se hizo y lo que propuso John Maynard Keynes en su *Teoría general del empleo, el interés y el dinero*, de 1935, donde se confesaba como un liberal convencido. La intervención del estado se requiere para corregir los desperfectos del mercado, no para anularlo.

En el caso de España el estado apenas ha tenido que intervenir rescatando bancos porque el sistema financiero español, y el mercado financiero, han funcionado bien. Si en algo sobresalía históricamente el banco de Inglaterra sobre todos los demás bancos continentales, es en que mantuvo siempre a salvo su solvencia porque fue el único banco que jamás prestó dinero a la corona (británica) cuando sabía que no lo podía devolver. Y por eso no quebró nunca, cosa que sí les ocurrió a los bancos continentales más de una vez.

La crisis financiera de 2008 se puede explicar por un comportamiento antinatural (antinatural en términos de mercado) de las entidades financieras, que han actuado en forma contraria a la famosa sentencia de Adam Smith: «no espera uno procurarse el alimento de la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero, sino de la atenta consideración de su propio interés» (Adam Smith, *La riqueza de las Naciones*, I.ii.2).

Si se presta dinero a los reyes, o a los pobres, o se invierte en un futuro muy incierto, de forma que lo puedan devolver y se pueda recuperar, el banco sigue «la atenta consideración de su propio interés», que es mantenerse existiendo como entidad financiera, y como fuente de beneficios para los ciudadanos bajo determinadas condiciones. Si

se presta dinero a los reyes, o a los pobres, o se invierte en un futuro muy incierto, cuando no lo van a poder devolver ni se puede recuperar, se actúa en contra del propio interés, que es mantenerse existiendo como ente financiero, pues si no se puede recuperar lo prestado la entidad financiera no puede prestar ni financiar nunca más, y se extingue, como ha ocurrido con algunas de ellas.

La persecución de un beneficio desmesurado mediante un riesgo excesivo puede tener el mismo resultado que el dar la carne, la cerveza o el pan por pura benevolencia, a saber la aniquilación del sistema generador de riqueza. Porque desde el punto de vista de la supervivencia del ente financiero, es irrelevante que la causa de su ruina sea la perversidad de sus gestores, su benevolencia o cualquier otra causa natural o social. La causa es siempre que se permitieron atentados contra el funcionamiento del sistema creador de riqueza, es decir, contra su naturaleza.

La intervención del estado resulta necesaria porque el capital y el mercado funcionan mal. Si pensáramos que funcionan siempre bien y no pudieran darse anomalías como las que comentamos, entonces nos encontraríamos con lo que muy bien podría llamarse un «capitalismo utópico», con el mismo sentido crítico que tenía y tiene la expresión «socialismo utópico». Pero nadie, ni siquiera los liberales, creen en el capitalismo utópico. Todos saben que hay anomalías. Unas vienen dadas por la ambición y el egoísmo de los hombres, otras por acontecimientos climáticos, otras por descubrimientos científicos y tecnológicos, otros por el aumento demográfico y el incremento de la complejidad social. Por eso el estado tiene que estar atento, y los empresarios también. Porque hay que rescatar el capital en muchas ocasiones, y hay que velar por la libertad siempre.

En la crisis de 2008 el rescate del capital tropieza con un problema moral y con un prejuicio cultural. El problema moral es que resulta repugnante rescatar a los culpables de los desastres antes que a sus víctimas. El prejuicio cultural es la suposición de que todos los hombres son iguales en línea de principios y «por tanto» también lo son en el plano empírico. Por tanto, la desigualdad entre ricos y pobres en el plano empírico sólo puede deberse a que los ricos son los que le han quitado a los pobres lo que era suyo. Por tanto, la justicia que restaura

la igualdad tiene que apuntar al objetivo supremo de que no haya ricos, de hacerlos desaparecer.

De algún modo, este podía ser el punto de vista de cierto socialismo y de cierta izquierda, provocado por la síntesis entre el principio moral de que todos los hombres son iguales en el plano metafísico y de que la justicia es realizar esa igualdad, y el prejuicio cultural de que todos los hombres son iguales en el plano empírico y necesitan serlo para ser hombres. Este punto de vista, con toda la nobleza moral que frecuentemente lleva consigo, implica también una insuperable ceguera acerca de la naturaleza de la riqueza, de sus condiciones de creación y de sus modos de expansión. Ceguera que, en virtud de su nobleza moral (frecuentemente mezclada con el resentimiento, el afán de seguridad, la comodidad, etc.), inclina a explicar la generación y expansión de la riqueza simplemente como formas de la maldad humana, del egoísmo, la avaricia, etc.

Pero la riqueza, a pesar de todas las perversiones que puede generar y propiciar, como también las generan y propician el poder, la fama, la belleza, o el conocimiento científico y técnico, tiene una naturaleza propia, una forma de generarse y de difundirse propia, vinculada a la libertad, a la capacidad de riesgo, a la creatividad, a la capacidad de trabajo, a la disciplina, etc., que se dan siempre mezcladas con la ambición, la avaricia, el egoísmo, etc. Y en su desarrollo propio, tal y como los liberales lo comprenden, su meta no es que no haya ricos, sino que no haya pobres.

También el poder y la fama y la ciencia generan y propician perversiones y desigualdades, aunque no generan escándalo moral porque no se da la aspiración moral ni el prejuicio cultural de postular la igualdad empírica de todos los hombres en relación con esos valores. Hay políticos, y artistas famosos, y científicos reconocidos, que llevados igualmente por su egoísmo, avaricia, ambición o vanidad, han causado daños, y también la sociedad, con o sin la mediación del estado, ha tenido que acudir en rescate del poder, del arte o de la ciencia. Y lo ha hecho sin negarle a esos productos y actividades humanas su legitimidad, perdonando una y otra vez a sus autores, recogiendo los mejores frutos de sus actividades, y tomando medidas para evitar los males. Eso es lo que esperan las sociedades que hagan sus estados con

sus entidades financieras. Porque la riqueza, aunque es algo que beneficia sobre todo a los ricos, es algo que resulta imprescindible sobre todo para los pobres.

Las configuraciones económicas del siglo XXI dibujan unas figuras de lo humano entrelazadas en unas relaciones de intercambio y de comunicación tremendamente complejas, que pueden requerir el cambio de ciudad, de ciudadanía, de conocimientos profesionales o incluso de cultura, pero que no admitirá que nadie se ausente de esa conversación en la que se realiza como ser humano, porque su realización es cada vez más solidaria de la realización de los demás.

CAPÍTULO 4

LÍMITES URBANÍSTICOS Y CIVILES DE LO HUMANO. HISTORIA DE LA *POLIS*

0. Cuestiones previas.
1. La vivienda paleolítica. Cueva y poblado.
2. Los asentamientos neolíticos y la fundación del orden cósmico-social.
3. *Polis* y *civitas*. Génesis de la ciudadanía.
4. La ciudad medieval. La *Suma teológica* como estructura urbanística.
5. La integración social en la ciudad medieval y en la moderna. Infieles y extranjeros.
6. Sociedad, nación y estado. Los derechos del hombre y del ciudadano.
7. Universalización de los derechos humanos. Ciudadanía y urbanización.

0. CUESTIONES PREVIAS

La ciudad, su organización y distribución, el modo de vivir cada grupo y cada individuo en ella, determina y, a la vez, expresa el grado de realización de la esencia humana en ese lugar y en ese momento de su historia. En las ciudades del mundo occidental del siglo XXI esa realización se encuentra en un grado que tiene una larga historia y que exhibe una cierta complejidad.

Preguntas como, ¿en qué ciudad te gustaría vivir?, ¿en qué parte de ella?, ¿en qué país te gustaría vivir? o ¿de qué país te gustaría ser?, y, sobre todo, sus respuestas, indican un modelo de hombre y un ideal de humanismo. Por eso, una manera de averiguar las concepciones más altas de lo humano es indagar en el modo en que viven materialmente los hombres, o en el modo en que querrían vivir.

Porque el ideal de vida expresa lo que se quiere ser, y eso está implicado o viene determinado por el barrio, la ciudad o el país. Pues, ¿qué significa para el hombre vivir, habitar, en algún sitio, en alguna ciudad o en determinada zona de ella, sino desarrollar una actividad u otra, tener unas posibilidades y capacidades o no tenerlas, unos derechos y compromisos u otros, llevar una vida majestuosa o miserable, ser de una manera o de otra? Por otra parte, ¿es que no hay degradaciones de lo humano que provienen del sitio, de la ciudad o del modo de vivir o residir en un lugar?

1. LA VIVIENDA PALEOLÍTICA. CUEVA Y POBLADO

«RESULTA difícil imaginar una situación en la que el orden del universo pudiera ser reducido a las dos coordenadas que se cortan en un plano. Pero eso era exactamente lo que ocurría en la ciudad romana. El romano que caminaba a lo largo de la calle principal [*cardo maximo*, trazado siempre de norte a sur] sabía perfectamente que aquella vía era el eje en torno al cual giraba el sol, y si seguía la calle que cruzaba a la principal [el *decumanus*, trazado de este a oeste], tenía conciencia de seguir el curso del sol. En sus instituciones cívicas podía deletrear la totalidad del universo y su significado, de forma que se encontraba perfectamente situado en él»[152].

Eso parece ser característica de todo el Paleolítico tanto como del Neolítico, e incluso de nuestro actual post-neolítico. Lo que el hombre es, lo que hace y lo que sabe de sí, depende de dónde está y de cómo está. El estar condiciona profundamente el ser. El hábitat, la casa, la ciudad, la región, es determinante de la esencia de lo humano, o bien lo propio del hombre es habitar, que significa a la vez construir el mundo y pensarlo[153].

[152] Joseph Rikwert, *La idea de ciudad. Antropología de la forma urbana en el mundo antiguo*, Blume, Madrid, 1985, p. 257.

[153] Es el título de la conferencia de Heidegger sobre el modo de estar el hombre en el mundo. Cfr. «Bauen, Wohnen, Denken», en *Conferencias y artículos,* Ediciones del Serbal, Barcelona, 2001.

Es probable que los australopithécidos construyeran algún tipo de viviendas y chozas, con las herramientas de que disponían, y que practicaran algunas divisiones de los espacios, como marcan su territorio muchos animales o como algunos otros construyen nidos, hormigueros, etc. Desde luego los neandertahles sí lo hacían.

Los primeros *sapiens* que hace 50.000 años salieron de África y que hace 40.000 se habían extendido por todo el planeta, incluido el continente americano, habitan durante el Paleolítico tres tipos de asentamientos: cuevas, abrigos bajo rocas que se cierran con una muralla y construcciones a cielo abierto. Estas últimas son las más frecuentes en todo el periodo, porque cuevas y abrigos hay muy pocos, y sólo en determinadas zonas geográficas.

Las construcciones a cielo abierto consistían en chozas y tiendas, ubicadas dentro de los límites de los poblados, y estaban formadas por «estructuras circulares con un armazón hecho con largas defensas de Mamut, plantadas en agujeros, que cumplían la función de postes»[154]. Estas estructuras o «viviendas» podían tener diez metros de diámetro, y se han encontrado algunas de hace más de 50.000 años.

Se puede establecer una continuidad sin problemas entre esas viviendas paleolíticas y las de los cazadores recolectores actuales, que todavía viven bajo tiendas o chozas de características similares[155].

Los «poblados» estaban constituidos por varias unidades de estas estructuras, habitadas cada una de ellas por lo que ahora llamaríamos una familia nuclear. Podían ocupar una hectárea e incluir una veintena de hogares importantes. La vivienda familiar tenía generalmente la siguiente distribución:

Un espacio exterior o de la actividad técnica intensa, situado al borde del lugar que corresponde a la «puerta» o abertura de la «vivienda», y que cumple las funciones de «taller».

Un espacio interior o de la vivienda, que se divide a su vez en dos espacios funcionales: un espacio anterior, dedicado a los trabajos menores, a la cocina y la comida (lo que podría llamarse «salón-

[154] A. Leroi-Gourham, *Símbolos, artes y creencias de la prehistoria*, Istmo, Madrid, 1984, p. 131.

[155] A. Leroi-Gourham, *op. cit.*, p. 129.

comedor»), y un espacio posterior, con el suelo lleno de ocre rojo, que podía ser la alcoba, o un lugar para las ceremonias religiosas, o ambas cosas a la vez[156].

Dado que la seguridad física y moral de los seres humanos se basa en la percepción de un espacio resguardado y completo, y en la certeza de un tiempo previsible, estas viviendas y estos poblados brindaban al hombre esa seguridad que constituía la primera y más básica de sus necesidades. Porque eran la primera construcción del universo, la primera forma de pensarlo, de representarlo, que tenían. Eran el primer despliegue de la inteligencia humana y la primera forma de satisfacer sus demandas.

En efecto, la primera y más perentoria necesidad del *sapiens sapiens*, como la de los demás animales, es la de orientarse, la de situarse, la de saber dónde está. Pero eso que los demás animales saben mediante una alta dotación instintiva y un mínimo de aprendizaje, los humanos tienen que alcanzarlo exclusivamente mediante el aprendizaje y la invención.

Para el primer *sapiens*, como para los últimos, la necesidad de saber se satisface solamente si lo sabe «todo», y esa exigencia y su satisfacción da lugar al despliegue completo de lo que luego se llamará el «logos». Dicho despliegue consiste precisamente en «designar» las cosas, en nombrarlas, lo que es lo mismo que comprenderlas y explicarlas. De manera que desplegar el logos equivale a «construir» lo que quiere saber, o sea, a construir una imagen del universo.

El todo se construye tomando como punto de partida el eje corporal y, en general, el propio organismo. El organismo tiene un principio, que es el nacimiento, y un final, que es la muerte, un arriba que es el cielo y un abajo que es el «inferos», infierno, un delante y un detrás, una izquierda y derecha.

Siendo el principio el nacimiento, la primera vivienda es el seno materno, que es la vivienda por antonomasia, la vivienda «natural», y que constituye también tanto la imagen del paraíso como la de la anhelada bienaventuranza eterna.

[156] A. Leroi-Gourham, *op. cit.*, p. 133.

La correlación entre vivienda y seno materno, o todavía más ampliamente, entre vivienda y mujer, entre ámbito y actividades domésticas y mujer, tiene vigencia intercultural y recorre la cultura occidental desde el antiguo Israel y la antigua Grecia hasta el siglo XXI.

Desde el principio se establece correspondencia entre la forma del propio cuerpo humano (en concreto, femenino), la forma de la casa, la forma de la ciudad y la forma del universo.

«Los primeros hombres construían sus moradas disponiendo en torno al espacio habitado los despojos de los grandes herbívoros cuyos colmillos parecen haber cumplido siempre la función de guardianes o soportes de aquellas casas. Desde el principios se advierte la asociación con el cuerpo animal, poderosa imagen de la casa»[157].

La mujer es la casa y, a la vez, es la tierra. El hombre es el cielo y es el arado, y la unión del hombre y la mujer es el origen del individuo, de la casa y del universo, como aparece en las teogonías más primitivas.

«Gea primeramente dio a luz al estrellado Urano, semejante a ella misma, para que la protegiera por todas partes, con el fin de ser así asiento seguro para los felices dioses»[158].

«En el principio creó Dios los cielos y la tierra. La tierra era algo caótico y vacío, y tinieblas cubrían la superficie del abismo, mientras el espíritu de Dios aleteaba sobre la superficie de las aguas. Dijo Dios: 'Haya luz', y hubo luz»[159].

La supervivencia de los primeros *sapiens* se cifra, por una parte, en la fecundidad femenina, y, por otra, en la caza, de manera que los ritos de caza y los del banquete con el animal cazado constituyen la raíz y el fundamento del cosmos primitivo.

La génesis del mundo se explica y se reproduce mediante el sacrificio generador del grupo, del poblado y de la casa. El sacrificio es lo que genera el grupo, la casa, la aldea y el cosmos porque repite y es, de suyo, el acto de la creación. La historia del género humano se pone en marcha en función de una serie de ritos, que

[157] J. Rykwert, *op. cit.,* p. 243.

[158] Hesíodo, *Teogonía*, 127-128.

[159] *Génesis*, 1, 1-3.

evocan y reeditan la creación primordial, y que constituyen la ontología paleolítica.

Estos ritos se pueden agrupar en tres categorías: Ritos de repetición de la actividad originaria de un héroe primordial o arquetipo celeste, que confiere realidad a las cosas, lugares y personas. Ritos mediante los que las cosas, lugares y personas se convierten en símbolos y sitios del arquetipo (casa, ciudad, templo, etc.). Y ritos de acciones y actuaciones profanas, que solamente tienen sentido porque reproducen actividades realizadas *ab origine* por los dioses, héroes o antepasados[160].

La cueva o la cabaña y el ara, tienen siempre un prototipo celeste. Son imagen del paraíso o del seno materno A su vez, lo que está más allá del poblado, tiene también un modelo primordial, pero de otra naturaleza, son regiones asimiladas al caos y tienen la modalidad indiferenciada, informe, de lo que es anterior a la creación. «Todo territorio que se ocupa con el fin de habitarlo o de utilizarlo como espacio vital, es previamente transformado de 'caos' en 'cosmos', y, por efecto del ritual, se le confiere una forma que lo convierte en real»[161].

El altar y las cuevas o las chozas del poblado, adquieren realidad al ser construidos como centro y eje del universo, y el sacrificio mediante el cual se constituyen es a su vez el epicentro de la creación, la réplica del acto creador. El 'centro' del poblado es «la zona de lo sagrado por excelencia, la de la realidad absoluta», por eso hay que peregrinar a esos lugares santos, y por eso el camino hacia ellos es también peregrinación hacia el 'centro' del propio ser[162].

«Nada puede durar si no está 'animado', si no está dotado, por un sacrificio, de un 'alma'; el prototipo del rito de construcción es el sacrificio que se hizo al fundar el mundo. A decir verdad, en ciertas cosmogonías arcaicas el mundo nació por el sacrificio de un monstruo primordial, símbolo del caos. Para asegurar la realidad y la duración de una construcción se repite el acto divino de la construcción ejemplar:

[160] M. Eliade, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repeticiones*, Alianza, Madrid, 1972, pp. 15-16.

[161] M. Eliade, *op. cit.*, pp. 19 y 20.

[162] M. Eliade, *op. cit.,* p. 25.

la creación de los mundos y del hombre. Previamente se obtiene la realidad del lugar mediante la consagración del terreno, es decir, por su transformación en un centro; luego, la validez del acto de construcción se confirma mediante la repetición del sacrificio divino»[163].

La estructura de los poblados y la distribución de las chozas en ellos, en general corresponden a la imagen primitiva del cosmos, en el cual la vida, la supervivencia del grupo, depende de la comida y del sexo. La caza depende de la fecundidad de la hembra animal y la persistencia del grupo depende de la fecundidad de la hembra humana.

Entre los Dogon, del norte de Nigeria, el poblado se extiende de norte a sur, igual que el cuerpo de un hombre recostado sobre su espalda.

«En el extremo norte de la aldea debía de situarse la fragua, como lugar de la creación de cultura. A los extremos este y oeste de la aldea se hallaban las casas, construidas en forma de vientres, para las mujeres menstruas, que representan las manos, mientras que en el extremo sur del asentamiento se sitúan los altares comunales, que representan los pies. La viviendas son el pecho y el estómago de la aldea. El molino para machacar el fruto del sa, la principal fuente para la obtención de grasa, se sitúa en el centro de la aldea y representa los genitales femeninos. A su lado debería situarse el altar fundacional, que es el órgano sexual masculino (de la aldea)»[164]

Además de la aldea, entre los Dogon la choza o vivienda individual también es la imagen de un organismo andrógino: «El vestíbulo, que pertenece al dueño de la casa, representa a la parte masculina de la pareja, cuyo órgano sexual es la puerta exterior. La gran estancia central es dominio y símbolo de la mujer; las despensas situadas a cada lado son los brazos de la mujer y la puerta de comunicación su órgano sexual. La estancia central y las despensas en conjunto representan a la mujer acostada sobre su espalda con los brazos abiertos; la puerta abierta es la mujer dispuesta para la cópula»[165].

[163] M. Eliade, *op. cit.*, p. 28.

[164] Cfr. Marcel Griaule, *Conversations with Ogotemêli*, Londres, 1965, citado por J. Rykwert, *op. cit.*, pp. 219 y 221.

[165] J. Rykwert, *op. cit.*, p. 221.

2. LOS ASENTAMIENTOS NEOLÍTICOS Y LA FUNDACIÓN DEL ORDEN CÓSMICO-SOCIAL

Si en el Paleolítico, durante los primeros 40.000 años de los *sapiens* extendidos por todo el planeta, los ritos de construcción de la vivienda y del poblado, son los ritos de constitución del cosmos, de la realidad total, mediante los cantos y las danzas y mediante las funciones expresivas e imperativas del lenguaje, en el Neolítico, a partir del milenio 10 a. C., el proceso es análogo pero con un mayor grado de complejidad.

En el Neolítico construir la casa y la ciudad es también construir el todo y nombrarlo, pero ahora el canto y la danza dejan paso a las funciones enunciativas del lenguaje y a las expresiones gráficas esquemáticas, a los ideogramas y a los jeroglíficos, y finalmente a los alfabetos. Con ello se produce también el nacimiento de las religiones de la interioridad, de las primeras repúblicas, del derecho abstracto, de la acuñación de moneda, del arte, de la ciencia y de la filosofía[166].

De ese modo tiene lugar el despliegue del logos humano propiamente dicho, el paso a la representación imaginativa y conceptual, y el hombre queda definido por el lugar en que mora y por el modo en que lo hace, y también por esa representación abstracta de «lo que cada realidad es», a la que se da el nombre de «esencia».

Además de una nueva construcción del universo y del todo, tiene lugar una nueva construcción del ideal de hombre cuando, avanzado el Neolítico, se entra en fase histórica con la construcción de la *polis* y de la *civitas* y la generalización de la escritura. Entonces es cuando la construcción del ideal de *humanitas* da lugar a lo que denominamos propiamente humanismo, y que consiste en una concepción de la esencia humana que toma como sus más altos valores el lenguaje y la libertad.

La nueva construcción del universo y del hombre están estrechamente implicadas, de manera que la nueva imagen del mundo se da

[166] Cfr. J. Choza, *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, cap. 2.

para un hombre que, casi de repente, se encuentra dotado de una interioridad de enorme amplitud y en la que se encuentra con nuevos acontecimientos como son el bien y el mal, la libertad, la culpa, el futuro y la eternidad.

La construcción de la casa, de la aldea y de la ciudad, al ser creación y recreación del cosmos, es constitución de la concepción del mundo, del sistema social y del sistema cultural, que forman un orden sagrado protegido por un sistema de tabúes, como ocurría en el Paleolítico. También como entonces, la violación de uno de esos tabúes es el retroceso y la caída en el caos y en la muerte, que es el castigo que sobreviene al violador.

Pero ahora la expresión de este carácter sagrado de los límites y del castigo que merece el transgresor, da lugar a los mitos sobre un pecado original. El origen de la ciudad se vincula al relato de un homicidio o parricidio originario, como el de Caín, el de Teseo o el de Rómulo[167].

«Caín salió de la presencia de Yahvéh, y se estableció en el país de Nod, al oriente de Edén. Conoció Caín a su mujer, la cual concibió y dio a luz a Henoc. Estaba construyendo una ciudad, y la llamó Henoc, como el nombre de su hijo»[168].

«'Caín' significa 'propiedad'. La propiedad originó la ciudad terrena», según cuenta San Agustín[169], y según posteriormente glosa y desarrolla Rousseau para señalar la propiedad privada como el origen de todos los males[170]. «Caín viene de la raíz knh, 'poseer', que quizá guarde relación con kna, envidiar. Caín, el poseedor, el primer fundador de una ciudad. El primer fratricida es el primer fundador de ciudades. Las leyendas rabínicas nos hablan del infortunio que el asesinato de Abel trajo sobre toda la naturaleza. Propiedad e infortunio: la maldición del campesino. A semejanza de Caín, Rómulo es el fundador fratricida, pero hay también fundadores parricidas, como

[167] Cfr. Pierre Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, Paidós, 1990.

[168] *Génesis*, 4, 16-17.

[169] San Agustín, *De Civitate Dei*, XV, 17.

[170] J. J. Rousseau, *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*, Alianza, Madrid, 1985.

Teseo, y fundadores infanticidas. La fundación de una ciudad parece llevar emparejado el peso de la culpa»[171].

La emergencia de los primeros asentamientos urbanos significa la entrada en la etapa del derecho, el tránsito del estado de naturaleza al estado civil, pero también la entrada en la etapa de la moralidad, del pecado y de la expulsión del paraíso, tal como los ilustrados, y especialmente Hobbes y Rousseau, lo describieron. Ninguno de ellos pretendió establecer una datación cronológica para el acontecimiento, y expusieron las diferencias entre los modos de vida de un estado y de otro según lo que en su época se llama «historia conjetural». Pero sus descripciones corresponden a lo que la historia posterior ha caracterizado como forma de vida paleolítica y forma de vida neolítica.

Tanto Hobbes como Rousseau utilizaron fuentes romanas, particularmente las obras de Cicerón, Séneca, Tácito y del propio Agustín, entre otros, que tienen una visión negativa de la historia de Roma como historia de la degeneración y pérdida de las virtudes originarias (republicanas).

El pesimismo romano de corte secular tiene en Agustín el añadido religioso de la doctrina del pecado original, y como contrapeso la doctrina de la emergencia de la «Ciudad de Dios» en la tierra. En Rousseau, la visión secularizada del pecado original se compensa con la teoría de la sociedad civil como dotada de una cierta fuerza redentora, y en Hobbes la corrupción original del hombre se salva mediante el tránsito o el salto a la sociedad civil.

La consideración negativa de la civilización, que se genera y despliega en la Roma imperial y se recoge en algunos pensadores modernos ilustrados, tiene también una historia teológica paralela, y se manifiesta de nuevo en pensadores contemporáneos que utilizan también fuentes bíblica y teológicas como Marx y Freud, y, más avanzado el siglo XX, en autores como Oswald Spengler, Jacques Ellul y otros filósofos de la técnica[172].

[171] J. Rykwert, *op. cit.*, p. 217.

[172] Cfr. K. Marx, «Manuscritos económicos y filosóficos de 1844», en *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza, Madrid, 2003; S. Freud, *Tótem y tabú*, Alianza, Madrid, 1999; J. Ellul, *Histoire des institutions: L'antiquité*, P.U.F., París, 1951, ed. española de F. Tomás y Valiente, *Historia de las instituciones de la antigüedad: instituciones griegas, romanas, bizantinas y francas*, Aguilar, Madrid, 1970.

En cualquier caso, el tránsito del Paleolítico al Neolítico, el periodo que va desde el milenio 10 a. C. al primer milenio a. C., en el que se diferencian y despliegan las diversas esferas de la cultura (religión, política, derecho, economía, arte, técnica, ciencia y filosofía) es el que ve nacer la esclavitud, la guerra, las clases sociales y la división del trabajo, por una parte, y las religiones de la interioridad, la democracia, el derecho abstracto, la propiedad inmobiliaria, la ganadería y agricultura, los excedentes de producción, las artes y las ciencias.

En cierto modo, podría decirse que la «frontera» entre el Paleolítico y el Neolítico es la que separa lo que está «más allá del bien y del mal», y lo que está más acá, o que es la frontera entre la inocencia y la culpa, y que de algún modo, ahí cabría situar empíricamente los acontecimientos que analizan Nietzsche y Kierkegaard desde el punto de vista trascendental[173].

Aparte de las concepciones occidentales de un pecado original, las concepciones orientales de la vivienda y el poblado paleolíticos tienen su continuidad en la casa y la ciudad neolíticas orientales, que expresan también, e igualmente de un modo más complejo, el orden del organismo humano y del universo entero.

Las formas más complejas de representación del universo, la ciudad, la casa, y el propio ser individual (no sólo el organismo sino el hombre completo), se encuentran en el «mandala» hindú, que tiene una de sus representaciones típicas en la tortuga[174], y en el «Gran Plano» de la antigua China. Y por eso la rememoración de la génesis de la aldea y del universo, mediante su escenificación dramática, es también iniciación del individuo a los misterios y a la comunión con el todo.

«Un entendido indio, aunque sólo tenga una conciencia vaga de la terminología del yoga, cuando mira un templo, puede deducir de su contemplación el vástupurusamandala e identificar su propio cuerpo,

[173] Cfr. F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 1997 y S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia,* Alianza, Madrid, 2007 y *La enfermedad mortal,* Trotta, Madrid, 2008.

[174] «La tortuga es un animal misterioso. La parte inferior de su caparazón es cuadrada, mientras que la superior tiene forma de bóveda, por lo que viene a ser una imagen del universo», J. Rykwert, *op. cit*., p. 224.

miembro a miembro, con las diferentes partes de aquél y con la totalidad del universo, que el cuerpo representa. De modo semejante, un romano que tuviera unos conocimientos someros de la cosmología tradicional y sin llegar a las sutilezas que discutían los filósofos, sería capaz de deducir el *templum* a partir del trazado de la ciudad, y, de este modo, sentirse seguro en el mundo»[175].

3. *POLIS* Y *CIVITAS*. GÉNESIS DE LA CIUDADANÍA

EL despliegue del logos que encuentra su primera edición en las construcciones de los poblados paleolíticos, tiene su segunda y sucesivas ediciones en las ciudades que aparecen con el Neolítico, en una de las cuales se formula la definición de hombre que recorre y preside toda la cultura occidental: animal que habita en la *polis*, *Zoón politikón*, animal que gestiona la ciudad mediante la palabra, *Zoón lógon échon.*

En la construcción de estas ciudades emergen las leyes celestiales y las terrenales, la realización de la esencia humana y la destrucción del hombre en la transgresión de esas leyes. También ahora hay un sistema de tabúes, pero el transgresor puede no ser castigado con la muerte, sino con otra pena llamada en Roma «pena capital» y que es el exilio. Es lo que se le ofrece a Sócrates como una alternativa inaceptable y es el castigo que tiene que soportar Virgilio. El exilio es equivalente a la muerte, o peor que ella, porque fuera de la *polis* no se puede ser hombre, porque fuera de la *civitas* no hay vida, porque fuera de la comunidad no hay salvación, porque *extra ecclesia nulla salus.*

Las ciudades son a la vez una demarcación territorial y una institución comunitaria. Al construirlas la comunidad se vincula al cosmos y a los dioses de un modo tan estrecho como hemos visto que las tribus paleolíticas se vinculan al cosmos y a los dioses al construir sus poblados y sus chozas.

Hay testimonios literarios sobre la génesis de muchas ciudades de la Antigüedad. Los más abundantes son los referentes a las ciudades

[175] J. Rykwert, *op. cit.*, p. 209.

griegas, generalmente de planta ortogonal y orientadas respecto del sol y las estrellas, y las romanas, que suelen inspirarse en las griegas. Con todo, hay una ciudad sobre la cual la abundancia de documentación es abrumadora en comparación con cualquier otra, Roma. Y por eso el proceso de la construcción de Roma se puede tomar como un modelo para el de las ciudades de la Antigüedad.

La fundación de la ciudad romana procede según las siguientes fases[176]:

1. Elección del sitio donde se situará el *templum*, que es un espacio acotado por un círculo surcado por dos ejes en forma de cruz, que divide la tierra en cuatro partes en relación con los puntos cardinales, y la bóveda celeste de la misma manera, y permite ubicarse respecto del universo entero, es decir, respecto de la estrella polar y los ejes fijos del universo, y respecto del sol y la luna, y las esferas móviles del universo. Desde el *templum* se realizan los augurios y auspicios que determinarán el emplazamiento de la ciudad.

La ubicación de la ciudad viene dada por el vuelo de las aves y las entrañas de los animales cazados. Las explicaciones ofrecidas por Aristóteles y Cicerón sobre el sitio donde ha de ubicarse la ciudad según los criterios de facilidad para la defensa, el comercio o la salubridad de las aguas y los aires, son racionalizaciones posteriores. Con todo, estas racionalizaciones asumen los datos de los augurios, pues, en efecto, la observación de las entrañas de los animales cazados en el lugar, especialmente el hígado y los pulmones, indican si las aguas y los aires del lugar son salubres.

2. Apertura del pozo o «mundus», que es la «boca del infierno» o puerta de comunicación con el mundo «inferior» a través de la cual se llega a las entrañas de la tierra y se oficia el culto de los antepasados, Lares, Manes y Penates. Al *mundus* se arroja un puñado de tierra de la «ciudad» o lugar del que procede el héroe, y se establecen así los vínculos sagrados entre la metrópolis y la colonia. Con ello la historia de la estirpe queda ubicada en el cosmos e inscrita en el mundo de los dioses. El *mundus* es también el «órgano sexual de la madre tierra»,

[176] Cfr. J. Rikwert, *op. cit.*, Blume, Madrid, 1985 y Lewis Munford, *Técnica y civilización*, Alianza, Madrid, 1982, cap. 1.

en el que se arrojan las primicias de los frutos de cada cosecha, para asegurar la fecundidad futura, de manera que la estirpe humana llega a fundirse con la estirpe vegetal y animal.

Encima del *mundus* se sitúa el altar de la tierra, donde se coloca «el fuego del hogar cívico» de la metrópolis (Píndaro, *Nemeas* XI, I; Heródoto, I, 156, 2).

3. A partir del *mundus* se traza el *cardo maximo*, de norte a sur, y el *decumanus*, de este a oeste. De este modo el altar de la tierra queda en el centro de la ciudad (como antes el hogar estaba en el centro de la casa), y la ciudad queda establecida en el eje del universo. A su vez, cada uno de los cuatro cuarteles resultantes tiene asignada su cualidad moral-religiosa (diestro y siniestro, de espalda y de frente) y su sentido temporal-estacional (primavera, verano, otoño, invierno). Esta cualidad religioso-moral y este sentido estacional de las partes de la ciudad, las convierten de algún modo en «lugares naturales», como son los lugares del universo en las cosmologías antiguas, y quedan así habilitados como lugares propios para las instalaciones que se ubican en cada uno de ellos (mercados, fraguas, tiendas, viviendas, termas, etc.), como ocurría también en los poblados paleolíticos.

4. Para concluir, se traza el cerco de la ciudad con un arado, y sobre esa línea se edifican las cuatro murallas, cada una con una puerta en su centro.

5. El héroe fundador se entierra en el centro de la ciudad, generalmente frente al ágora o en ella y su tumba garantiza la existencia del orden urbano. Los ciudadanos se entierran siempre fuera de la ciudad, en los lados o en los cruces de los caminos.

6. Los ritos de la fundación de la ciudad se repiten anualmente en las correspondientes fiestas conmemorativas. En función del crecimiento de la población, o en relación con otros eventos, se desarrollan nuevos espacios urbanos y se integran nuevas conmemoraciones en las celebraciones festivas.

7. La construcción urbanística y arquitectónica es correlativa de la organización política y administrativa de la comunidad. Por eso las rúbricas con las indicaciones sobre los ritos de fundación de la ciudad, se inscriben en tabla, huesos o columnas, al igual que la constitución

política y el conjunto de leyes administrativas, fiscales, penales, etc., y todos los textos juntos se sitúan en un lugar sagrado.

La construcción de las primeras ciudades neolíticas tiene una dimensión política-normativa tan importante como la que tenían la de los poblados paleolíticos. En el Paleolítico lo que organizaba y confería identidad a la tribu era un sistema de tabúes y una articulación del parentesco basada en el totemismo. Ahora lo que organiza a la ciudad es un conjunto de leyes que integra y articula a los individuos en tanto que ciudadanos, es decir, lo que los organiza es el derecho, un derecho que se va diversificando y va adquiriendo un grado de reflexión creciente.

Como testimonian los episodios de Caín y Abel, Rómulo y Remo y otras figuras mitológicas, las primeras ciudades humanas quedan constituidas principalmente por un código penal, y no por un código civil, y, a la vez, por códigos administrativos y políticos[177]. Estos códigos, y en general, cualquier tipo de norma, es decir, cualquier tipo de derecho, tiene origen divino[178], y poco a poco van adquiriendo carácter humano, como ocurre en Roma con la secuencia que va del *fas* (el derecho establecido por los dioses) al *ius* (el derecho establecido por los hombres) y a la *lex*, desde la época de la monarquía hasta la de la república[179].

El proceso de aparición de las ciudades es también el del tránsito desde la mujer como bien raíz hasta la tierra como bien raíz. Ahora ya la mujer no es la única fuente de vida y de riqueza, y por eso la salvación neolítica, la religión neolítica, no está tan sexualizada ni se basa

[177] La mayor parte de las «inscripciones conservadas acerca de fundaciones de ciudades se refieren principalmente a materias constitucionales y legales, aunque recogen también maldiciones y castigos contra los transgresores», F. Lara Peinado y F. Lara González, eds., *Los primeros códigos de la humanidad*, Tecnos, Madrid, 1994, p. 24.

[178] «Llama la atención la naturaleza esencialmente penal que contienen sus normas de justicia [de los primeros códigos mesopotámicos], confirmándose así el origen divino que se dio al Derecho, dado que, por principio, las sanciones religiosas debían ser mucho más graves que las civiles, pues éstas se reducían a penas a cumplir en este mundo», F. Lara Peinado y F. Lara González, eds., *op. cit.*, p. XVII.

[179] Cfr. J. L. Murga, *Derecho romano clásico, II. El proceso.* Publicaciones Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1989.

en sacrificios tan cruentos (de seres humanos o de animales) como en el Paleolítico[180].

La salvación y la riqueza dependen ahora de la tierra, de la producción agrícola y de la propiedad inmobiliaria. Dependen de la reunión de muchos, de la organización, de la división del trabajo, de la previsión y el cálculo, o sea, del derecho. Y como ese derecho es salvación lo otorgan también los dioses, pero unos dioses nuevos. No los dioses de las tribus, sino los que tienen poder y autoridad sobre ellos, a saber, los dioses de la *polis*. Pero el derecho, aunque sea otorgado inicialmente por los dioses, se basa también, y cada vez más, en los acuerdos de los hombres, en lo que los hombres establecen como bueno y justo para ellos, en lo que los hombres establecen como *lex*, como leyes. Por eso ahora el hombre se define como el ser que tiene lenguaje y que hace las leyes mediante los acuerdos dialogados.

En el Paleolítico la tribu y el poblado no están vinculados al lugar de la manera en que, avanzando el Neolítico, llegan a estarlo los ciudadanos y la ciudad. Con todo, los ciudadanos y la ciudad inician un proceso de diferenciación e incluso de distanciamiento que no podía darse antes de ninguna manera. Hombre y tribu forman una unidad que garantiza la vida de ambos, pero ese no es el caso en la relación entre ciudadano y ciudad. Más aún, desde el principio hay en las ciudades hombres que no son ciudadanos.

Los asentamientos urbanos que se inician a partir del milenio 10 a. C., están provocados por factores muy variados. Agotamiento de reservas de caza, extinción de animales por cambios climáticos, incrementos demográficos por aparición de nuevas tecnologías, etc. Tienen lugar mediante la agrupación de tribus diversas que pueden tener dioses diversos, tabúes diversos y habilidades diversas. Y la agrupación se puede producir por guerra, conquista, ocupación y sometimiento, por acuerdos de cooperación, por alianzas transitorias, por flujos de migraciones pacíficas, etc[181]. O por todas esas cosas a la vez.

[180] Cfr. M. Harris, *Nuestra especie*, Alianza, Madrid, 1995, «Los dioses que comían seres humanos», pp. 446 ss.

[181] Cfr. G. Maddoli, «Los orígenes de la polis», en A. Pérez Jiménez y G. Cruz Andreotti, *De la aldea al burgo. La ciudad como estructura urbana y política en el Mediterráneo*, Ediciones Clásicas, Madrid, 2003, pp. 27-49

Así es como tuvieron lugar primero en Turquía, Mesopotamia, Palestina y Egipto, luego, en China e India, luego en mesoamérica y suramérica, hasta que en el siglo VIII a. C. se fundan Esparta, Atenas y Roma, ciudades en las que surge lo que propiamente llamamos ciudadanía.

Como se ha dicho, a lo largo de esos diez milenios aparece la guerra, la conservación de los prisioneros y la esclavitud, que es la mano de obra más barata para las tareas agrícolas más duras. Así es como los lacedemonios sojuzgaron a los vecinos mesenios en el siglo VIII y se formó la clase de lo hilotas en la naciente ciudad de Esparta. La élite de los vencedores pasó a constituir el grupo de los ciudadanos, que quiere decir organizadores y dueños de la ciudad. Así fue como entre los siglos VIII y VI a. C. los latinos y los sabinos dominaron a las tribus limítrofes y llegaron a ser los dueños, *domini*, señores, de Roma[182].

La ciudadanía, la condición de ciudadanos, consiste, pues, en el conjunto de capacidades de los señores, es decir, de los hombres libres, propietarios de las tierras, gobernadores y defensores de ellas, que considerándose iguales entre sí y mediante el reconocimiento de un gobernante, organizan la vida de su ciudad. Estas capacidades son las que, poco a poco, adquieren sus hijos a medida que crecen en edad, hasta que llegan a la mayoría de edad. Entonces es cuando tienen las capacidades propias de las personas y entonces es cuando son propiamente personas. El término persona surge en el derecho romano como un conjunto de capacidades, y desde ese ámbito cultural pasa a la filosofía y a la teología, hasta llegar a constituirse el concepto de persona humana en la cultura occidental tal como se conoce actualmente[183].

El modo de organizarse y de concebirse los hombres a sí mismos en tanto que ciudadanos no tuvo lugar en Persia, Mesopotamia, ni Egipto, donde se mantuvo la organización imperial. Se produjo en las ciudades griegas de Esparta, bajo el liderazgo de Licurgo (700 a. C.?–630 a. C.), y en la de Atenas, bajo las directrices de Solón

[182] Cfr. J. Martínez-Pinna, «Urbanismo e ideología política en la Roma arcaica», en A. Pérez Jiménez y G. Cruz Andreotti, *De la aldea al burgo. La ciudad como estructura urbana y política en el Mediterráneo*, Ediciones Clásicas, Madrid, 2003.

[183] Cfr. J. Choza, *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, *op. cit.*, caps. 4 y 5. Cfr. U. Ferrer, *¿Qué significa ser persona?*, Palabra, Madrid, 2002.

(638 a. C.– 558 a. C.), de Clístenes (c. 570 a. C.-508 a. C.) y de Pericles (495-429 a. C.)[184]. Finalmente, y sobre todo, se produjo en Roma, tras la abolición de la monarquía en 507 a. C., y tras la revuelta de los plebeyos contra los patricios, en el acuerdo sellado en el monte Aventino en 494 a. C. Entonces es cuando tiene lugar el «pacto social», el acuerdo mediante el cual se instituyen los tribunos de la plebe (los diputados que se encargarán de defender a los plebeyos en las asambleas de los patricios), y a través del cual se perfila el concepto de ciudadanía romana[185].

Desde los orígenes, el concepto de ciudadanía dista de ser claro y uniforme. La ciudadanía espartana es diferente de la ateniense y de la romana. Mientras en Esparta se requiere pagar impuestos, prestaciones militares continuadas, educación para los cargos públicos, ejercicio del voto y ocupación de magistraturas, en Atenas lo decisivo es ser propietario y votar en las asambleas[186].

Por su parte, Roma pone en circulación un concepto de ciudadanía flexible y amplio, que puede englobar también a los esclavos y puede no implicar derecho al voto, y que se va ampliando a partir de la ciudad-estado inicial. En efecto, en el 90 a. C. la *lex Julia* extiende a toda Italia la ciudadanía romana que alcanza así una vigencia nacional, y en el 212 d. C. la *Constitutio Antoniana* de Caracalla la concede a todos los habitantes libres del imperio, constituyéndose así en una especie de ciudadanía global[187].

El nacimiento de la ciudadanía es la toma de la responsabilidad, por parte del poder secular, de lo que a la formación del hombre se refiere, de la tarea de hacerle capaz y de reconocerle la capacidad de defender la ciudad, costear los gastos de su mantenimiento, hacer las leyes o votar sobre ellas, y tomar las decisiones pertinentes para la comunidad en cada momento.

[184] Cfr. Rodríguez Adrados, *La democracia ateniense*, Alianza, Madrid, 1998.

[185] Cfr. D. Heater, *Ciudadanía. Una breve historia*, Alianza, Madrid, 2007, pp. 62 ss.

[186] J. Fernández Nieto, «La ciudad en la Grecia clásica y helenística», en A. Pérez Jiménez y G. Cruz Andreotti, *De la aldea al burgo. La ciudad como estructura urbana y política en el Mediterráneo*, Ediciones Clásicas, Madrid, 2003, pp. 49-83.

[187] Cfr. D. Heater, *op. cit.*, pp. 69 ss.

Las primeras constituciones democráticas se plantean como primer objetivo la educación de los ciudadanos, y hacen descansar la ciudadanía misma sobre esos cuatro pilares: participación en el gobierno, participación de la defensa, participación en los gastos de la *polis*, y participación en los ideales de virtud que hacen posible los cometidos mencionados[188]. Pero proporcionar a los individuos la formación adecuada para que alcancen esas capacidades, convertirlos en ciudadanos y reconocerlos como tales, es convertirlos justamente en personas humanas y reconocerlos como personas humanas. El problema que surge a partir de entonces es qué eran esos individuos antes de ser ciudadanos, antes de ser personas humanas.

El hecho de hacer coextensiva la ciudadanía con la forma más elevada de humanidad, lleva consigo que humanizar es, para un griego helenizar, para un romano romanizar, para un cristiano cristianizar, para un ilustrado emancipar y para un contemporáneo democratizar. Los dioses de la *polis* o de la *cosmópolis* se articulan con los de las tribus y las nacionalidades por el procedimiento de regir sobre ellos.

Desde la formación de la democracia ateniense en el siglo VI a. C. hasta la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948, el concepto de hombre y las prácticas encaminadas a su realización, se acuñan sobre el modelo de ciudadano y sobre la plenitud de la ciudadanía, plenitud que resulta viable solamente mediante la cooperación de todos en la comunidad humana que es la ciudad. Los límites urbanísticos y civiles de lo humano, de la *polis*, marcan en cierto modo los límites ontológicos y éticos del hombre, es decir, determinan el concepto de humanismo.

Lo que el hombre es, ontológicamente, puede y debe serlo en la *polis,* y así lo han comprendido los filósofos desde Aristóteles hasta Marx, cuando sostienen que el que vive solo o es menos que hombre, como las bestias, o más que hombre, como los dioses[189], o que el que

[188] Cfrf. W. Jaeger, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, F.C.E., México, 2007, cap. 1 y D. Heater, *op. cit.*, pp. 17 ss.

[189] «De todo esto resulta, pues, manifiesto que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social, y que el insocial por naturaleza y no por azar o es mal hombre o más que hombre, como aquel a quien Homero (Iliada, IX, 63) increpa:

está despojado de los bienes en que tiene que comunicar con los demás está imposibilitado de humanidad[190]. El humanismo aparece así, como un objetivo político, como un ideal ético y como una determinación metafísica.

Por eso Aristóteles define al hombre por su capacidad para ser ciudadano en la democracia ateniense, y por eso la declaración de derechos humanos de 1948 cifra la realización de la esencia humana en el ejercicio de esas capacidades por parte de cada hombre en su propio país. El problema se plantea ahora en tres frentes: 1) ¿se puede ser persona humana en los países en que, por los motivos que sean, no tengan vigencia los derechos humanos?, 2) ¿qué sentido tiene postular una ciudadanía global para todos los individuos del género humano si muchos no pueden ejercerlos en sus respectivos países?, y 3) ¿es posible la separación entre derechos humanos y ciudadanía, entre derechos humanos y nacionalidad, entre derechos humanos y estado, de manera que los derechos humanos estuvieran tutelados por entidades diferentes de los estados y se ejercieran en otros ámbitos que no sean las naciones? Si se entiende la ciudadanía según el modelo espartano, la respuesta a estas preguntas sería negativa. Pero si se entiende según el más amplio y flexible modelo romano, casi todo sería posible. Es posible que la humanidad del siglo XXI se encamine a formas de convivencia y de organización que superen el modelo de la nación-estado propio de la Modernidad y se aproxime más al modelo romano.

Uno de los rasgos que más diferencia a la *civitas* romana de la *polis* griega es que la *polis* genera unos vínculos entre quienes moran

'sin tribu, sin ley, sin hogar', porque el que es tal por naturaleza es además amante de la guerra, como una pieza aislada de los juegos», Aristóteles, *Política*, 1253 a1-6.

[190] «El comunismo como superación positiva de la propiedad privada en cuanto autoextrañamiento del hombre, y por ello como apropiación real de la esencia humana por y para el hombre; por ello como retorno del hombre para sí en cuanto hombre social, es decir, humano; retorno pleno, consciente y efectuado dentro de toda la riqueza de la evolución humana hasta el presente. Este comunismo es, como completo naturalismo = humanismo, como completo humanismo = naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia y sabe que es la solución».K. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, edición digital en http://www.ucm.es/info/bas/es/marx-eng/44mp/3.htm.

en un mismo lugar, y entre los que moran en otro si son descendientes de éstos (que es el vínculo que une a los habitantes de Sidón y Tiro con los de Cartago y Cartago Nova), mientras que la *civitas*, Roma, genera vínculos con aquéllos a quienes reconoce como ciudadanos propios, independientemente del lugar en que habiten. No se trata de la contraposición entre un *ius soli* (derecho del suelo), frente a un *ius sanguinis* (derecho de la sangre) como la que diferencia en la Europa contemporánea a los países latinos de los países germánicos, porque tampoco Roma privilegia el *ius sanguinis*. Se trata más bien de la realización jurídica del ideal cosmopolita estoico. La humanidad en su conjunto, los hombres todos, tienen como *polis* el cosmos y son por eso, cosmo-politas, ciudadanos de una urbe que por obra del derecho, de la voluntad política, coincide con el orbe.

De este modo Roma, siendo una ciudad, se concibe a sí misma y funciona como una nación en el sentido moderno del término y, de hecho, crea el modelo de nación.

Roma constituye una república, porque aunque integre a grupos y gentes muy diversa, los aglutina bajo un mismo derecho y los constituye así en un pueblo, y res-publica significa precisamente eso, las cosas que pertenecen a un pueblo, el gobierno de las cosas que pertenecen a un pueblo[191].

Pero ese gobierno tiene que actuar en nombre del pueblo y para beneficio del pueblo, garantizando la libertad y la igualdad de todos[192]. Solamente si se establece la igualdad de todos ante la ley, se garantiza la estabilidad y la paz de la república[193].

[191] «Así, pues, la cosa pública (república) es lo que pertenece al pueblo; pero pueblo no es todo conjunto de hombres reunidos de cualquier manera, sino el conjunto de una multitud asociada por un mismo derecho, que sirve a todos por igual. La causa originaria de esa conjunción no es tanto la indigencia humana cuanto cierta tendencia asociativa natural de los hombres», Cicerón, *Sobre la República*, Gredos, Madrid, 1984, pp. 62-63.

[192] «La república suele salir de una vindicación de la libertad contra el dominio de los reyes o de los senadores, en tanto los pueblos libres no suelen reclamar un gobierno de reyes ni la protección de los nobles. [...]: cuando el pueblo está en paz y lo refiere todo a su seguridad y libertad, nada hay más permanente que esa forma de gobierno, nada más firme», *ibídem*, p. 68.

[193] «Porque, si no conviene igualar todas las fortunas, si tampoco pueden ser iguales las inteligencias de todos, sí que deben ser iguales los derechos de los que son ciudadanos de una

El concepto jurídico de ciudadanía articula la concepción ontológica del hombre en el orden teórico reflexivo, con su concepción y realización en el orden práctico y opera como gozne entre la metafísica, por una parte, y la ética y la política por otra, entre la filosofía y el derecho. Ese atenerse al derecho es precisamente lo humano, lo que humaniza. La esencia de la *humanitas* es la libertad y la justicia, o, como decía Aristóteles, la libertad que sólo puede darse en la *polis*.

En los debates con su maestro, San Agustín niega a Roma el título de «pueblo» que Cicerón le otorga, porque realmente la ciudad no se basa en un derecho que la legitime, sino sólo en el poder y el interés, en la fuerza. En cambio, le asigna dicho título a la «patria celestial» en tanto que «ciudad de Dios»[194]. «La verdadera justicia no existe más que en aquella república cuyo fundador y gobernador es Cristo, si es que a tal Patria nos parece bien llamarla así, república, puesto que nadie podrá decir que no es una 'empresa del pueblo'. Y si este término, divulgado en otros lugares con una acepción distinta, resulta quizá inadecuado a nuestra forma usual de expresarnos, sí es cierto que hay una auténtica justicia en aquella ciudad de quien dicen los Sagrados Libros: Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei (Ps. 86,3)», *ibídem*, pp. 124-125.

No obstante, Agustín concede que se puede llamar «pueblo» a Roma y a otros muchos reinos si en lugar de la definición de Cicerón se adopta esta otra: «Pueblo es el conjunto multitudinario de seres racionales asociados en virtud de una participación concorde en unos intereses comunes»[195].

En términos maximalistas, solamente el pueblo de Dios agrupado en la ciudad de Dios es pueblo legítimamente. Pero en el orden práctico, pueblo es la asociación en virtud de intereses, y eso es el pacto

misma república. Pues, ¿qué es una ciudad sino una sociedad en el derecho de los ciudadanos? *ibídem*, pp. 68-69.

[194] «Me esforzaré en su momento (*De Civitate Dei*, XIX, 22-24) por demostrar que aquél [Roma] no fue nunca un Estado auténtico ('República'), porque en él nunca hubo auténtica justicia. Y esto lo haré apoyándome en las definiciones del mismo Cicerón, según las cuales él, brevemente, por boca de Escipión, dejó sentado qué es el Estado y qué es el pueblo», San Agustín, *La ciudad de Dios*, BAC, Madrid, 1977, vol. I, p. 124.

[195] San Agustín, *De Civitate Dei*, XIX, 24, p. 263.

social que se selló en el monte Aventino y el que señala Hobbes como legitimador de la república.

El debate entre Cicerón y Agustín dista de ser anacrónico, porque es el debate sobre la legitimidad de un pueblo, de un gobierno y de un derecho, y permanece en el siglo XXI en relación, entre otras cosas, con la universalización de los derechos humanos y la ciudadanía global. El reconocimiento de todos los seres humanos como personas humanas, ¿hasta qué punto obliga a las instancias reconocedoras a intervenir o a abstenerse de hacerlo en los momentos y situaciones en que resulta amenazada la humanidad en un grupo de individuos?

A pesar de que la ciudadanía de las *polis* griegas era más estricta que la de Roma, sin embargo el mundo griego consideraba que la piratería era algo natural[196], lo que significa que Grecia no asumía responsabilidades en relación con lo que pudiera suceder allende sus fronteras. En cambio en Roma, a partir de Cicerón, la piratería ya no se consideraba como algo natural[197], lo que significa que Roma se sentía responsable de las violaciones del derecho que pudieran ocurrir en cualquier lugar.

Dicho de otra manera, Roma sentía que sus fronteras coincidían con las del mundo, o sentía que la vigencia del derecho era universal, y que se daba más allá de sus fronteras. En Roma se perfila una concepción universal de la *humanitas* que será fuente de obligaciones, de legitimaciones y de problemas en la historia posterior.

[196] «De un modo análogo, difieren mucho también las vidas de los hombres [...] Otros viven de la caza, pero de cazas distintas: unos de la piratería, otros de la pesca (los que habitan junto a lagunas, pantanos, ríos o mares), otros de la caza de aves o animales salvajes. Pero la mayoría de los hombres viven de la tierra y de los frutos culticados», Aristóteles, *Política*, I, 8, 1256 a 30-40.

[197] Cfr. J. M. Blázquez, *Historia económica de la Hispania romana*, Ediciones Cristiandad, 1978, pp. 82 y Estrabón, *Geografía*, III, 2,5, «Los canales y la navegación en el Mediterráneo», Gredos, Madrid, 1992, pp. 54-55.

4. LA CIUDAD MEDIEVAL. LA *SUMA TEOLÓGICA* COMO ESTRUCTURA URBANÍSTICA

EN el siglo III se inicia la decadencia de la vida urbana y la recesión demográfica, y todo lo que ello lleva consigo (recesión de la economía, el comercio, las comunicaciones, etc.)[198]. Reaparece la vida rural y agraria apoyada en las plazas fuertes, castillos, abadías y monasterios, y aunque en el feudalismo también se da una ciudadanía, no es la que corresponde a la que actualmente entendemos por tal, y que se vincula a las libertades políticas[199].

A partir del momento en que el cristianismo asume y reconstruye por completo la administración romana, mediante el establecimiento de obispados y abadías en las antiguas plazas urbanas, y la construcción de monasterios en las zonas rurales, empieza a darse una ciudadanía que viene dada por la constitución de persona mediante el sacramento del bautismo.

La ciudadanía de la primera Edad Media es una ciudadanía religiosa, y viene dada por los sacramentos, en función de los cuales se confieren las capacidades que en el derecho romano constituían la personalidad jurídica. Ahora se es persona por el sacramento del bautismo y se es paterfamilias por el sacramento del matrimonio[200].

Desde el siglo X, en función de las reuniones políticas de los vecinos de diversas aldeas o de un valle, de las concentraciones comerciales y festivas, tomando como referencia una plaza fuerte, una abadía o un núcleo urbano preexistente, se producen las concentraciones urbanas que dan lugar a las ciudades medievales[201]. En el siglo XI, cuando nacen dos de las instituciones más características de la cultura

[198] M. Montero Vallejo, *Historia del urbanismo en España I. Del Neolítico a la Baja Edad Media*, Tecnos, Madrid, 1996, pp. 90 ss.

[199] Cfr. D. Heater, *op. cit.*, p. 14 ss.

[200] G. del Cerro Calderón, «Perfiles alegóricos de la *Civitas Christiana* en la literatura patrística», en A. Pérez Jiménez y G. Cruz Andreotti, *De la aldea al burgo. La ciudad como estructura urbana y política en el Mediterráneo*, Ediciones Clásicas, Madrid, 2003, pp. 193-223.

[201] M. Asenjo González, «Nacimiento y planificación de la ciudad medieval», en A. Pérez Jiménez y G. Cruz Andreotti, *De la aldea al burgo. La ciudad como estructura urbana y política en el Mediterráneo*, Ediciones Clásicas, Madrid, 2003, pp. 313-370.

occidental, la universidad y la banca, nacen ya con vocación y fisonomía urbana. Entonces nace también el derecho mercantil, lo que expresa una reactivación del comercio, de las comunicaciones, de la economía, etc. Estas instituciones marcan el desarrollo de las ciudades-estado italianas y el de las ciudades atlánticas del noroeste de Europa, y señalan la reactivación que conduce a la Europa moderna[202].

A partir del siglo XIII Tomás de Aquino aboga por el modelo laico y equilibrado de ciudadanía aristotélica[203], y en el XIV Marsilio de Padua insiste sobre ese mismo proyecto secularizador[204].

A lo largo del siglo XIII, el siglo de las catedrales, las ciudades medievales organizan sus centros de culto, de reunión política, de actividades gremiales, sus centros comerciales y financieros, y sus centros de estudio e investigación, teniendo en cuenta más la estructura de sus concepciones teológicas y teocéntricas que la de sus concepciones cosmológicas. No es que no se tuvieran en cuenta el oriente, el punto por donde sale el sol, al construir los templos, que se tenía en cuenta. Pero se tenía más en cuenta la relación de Dios con los hombres y de los hombres con Dios, y ese tipo de relación es el que determina la estructura de la *Suma teológica* al igual que la estructura urbana de las ciudades.

En efecto. La *Suma teológica* es un conjunto de 18 tratados agrupados en cinco partes según la siguiente organización:

Prima pars (I): 1) tratado de Dios, 2) de la creación de los ángeles 3) de la creación del mundo, 4) de la creación del hombre, 5) del gobierno del mundo y providencia.

Secunda pars, dividida en dos, primera parte y segunda parte:

> *Prima Secundae* (I-II): 1) tratado del fin último del hombre, 2) tratado de los actos humanos, 3) tratado de las pasiones, 4) tratado de los hábitos y las virtudes en general, 5) tratado de los vicios y pecados en general, 6) tratado de la ley, 7) tratado de la gracia.

[202] Cfr. P. Jay, *La riqueza del hombre. Una historia económica de la humanidad*, Crítica, Barcelona, 2000, cap. 4.

[203] «Ciudadano, en general, es el que puede mandar y dejarse mandar, y es en cada régimen distinto; pero el mejor de todos es el que puede y decide dejarse mandar y mandar en orden a la vida acorde con la virtud», Aristóteles, *Política*, 2005 b 144.

[204] Cfr. D. Heater, *op. cit.*, p. 83 ss.

Secunda Secundae (II-II): 1) tratado de las virtudes teologales, 2) tratado de las virtudes morales, 3) tratado de los géneros de vida y estados de perfección.

Tertia pars (III): 1) tratado de la encarnación del Verbo, 2) tratado de los sacramentos (bautismo, confirmación, eucaristía, penitencia).

El cuarto bloque, *Supplementum* (Sup.): tratado de los sacramentos (penitencia, unción de enfermos, órdenes sagradas y matrimonio), 3) tratado de las últimas cosas.

La estructura completa de la *Suma* corresponde, pues, al esquema según el cual todo sale de Dios para retornar a él, a través de la caída original y de la redención llevada a cabo por Cristo mediante la Iglesia. La iglesia es la «ciudad celestial» que acoge en sí al entero género humano y lo conduce a la salvación.

Por otra parte, la *Suma teológica* expresa un orden epistemológico y metafísico que se corresponde con un orden jurídico institucional y con un orden sociológico urbanístico. La ciudad cristiana es la «*civitas Dei*», en la que se realiza de un modo público la redención de Cristo a través de los sacramentos, que son los ritos de iniciación a la vida cristiana en general y a los diferentes tipos de vida en particular.

El bautismo confiere la ciudadanía de la «*civitas Dei*» y santifica el nacimiento, mientras que la unción de enfermos y las exequias acompañan al alma a la vida eterna ya «in patria». El matrimonio consagra la unión de los esposos que engendrarán nuevos fieles para el reino; el sacramento del orden establece el conjunto de ministros que dispensan la gracia divina; la penitencia marca los tiempos de espera de la redención y la eucaristía los de su cumplimiento.

El año está dividido en adviento y navidad, cuaresma y pascua de resurrección, y la semana en días de feria o de *nec-otium* en que los hombres se ocupan de los quehaceres productivos, y en días de fiesta, en los que se conmemora el séptimo o último día de la creación en el que Dios descansó, y, sobre todo, se celebra el «primer día de la semana», en el que Cristo resucitó y que prefigura ya el «descanso, *otium*, o *festa aeterna*».

Como es obvio, semejante organización del tiempo requiere una correspondiente organización del espacio. Los bautismos y exequias, los matrimonios, ordenaciones y coronaciones, se celebran en

el templo, y lo mismo los ritos penitenciales y eucarísticos, tanto los anuales como los semanales.

A su vez, las actividades productivas están institucionalizadas según gremios, que tienen también su correspondiente santo patrón, con sus ceremonias y fiestas sagradas, y con su procesión al templo central, a la Iglesia Catedral, una vez al año, por lo cual el templo es el centro radial de la «*civitas Dei*», cuya estructura empírica, urbanística, está en correspondencia con una funcionalidad social.

La ciudad medieval cristiana comienza a generarse en el siglo XI, y reproduce la forma de la ciudad greco romana, con unos límites definidos mediante una muralla, un centro ocupado por la catedral, unos edificios públicos que expresan la vida de la ciudad como la audiencia, el ayuntamiento, el mercado, la universidad en su caso, etc., y unas calles dispuestas en torno al centro y que conducen a él, y en las que se hacen públicas las actividades artesanales y mercantiles de sus habitantes, y la nobleza y alcurnia de sus principales.

Ejemplo paradigmático de esa ciudad medieval son los cascos viejos de Londres, Bruselas, Bremen, numerosas ciudades de Francia e Italia, y en España, los núcleos antiguos de Ávila, Burgos, Vitoria, Pamplona, Logroño, y numerosos pueblos esparcidos por toda la geografía peninsular, especialmente en lo que fue el camino de Santiago[205].

Pues bien, la ciudad medieval cristiana muestra, en su estructura urbanística, una organización de la vida social que está en correspondencia con el ordenamiento de una *Suma teológica*. El centro lo ocupan Dios y sus ministros más directos, después y en determinada relación con él se sitúan los hombres, cuyas actividades tienen por meta referirse a él, como los tratados de la *Suma* y como las calles de la ciudad, según un orden y unas características reguladas ciertamente por la naturaleza de cada actividad, pero también según el orden de la ley y de la gracia divinas, que inspiran y elevan las leyes humanas.

[205] M. Asenjo González, «Nacimiento y planificación de la ciudad medieval», en A. Pérez Jiménez y G. Cruz Andreotti, *De la aldea al burgo. La ciudad como estructura urbana y política en el Mediterráneo*, Ediciones Clásicas, Madrid, 2003, pp. 313-370. Cfr. M. Montero Vallejo, *Historia del urbanismo en España I. Del Neolítico a la Baja Edad Media*, Tecnos, Madrid, 1996 y F. Chueca Goitia, *Breve historia del urbanismo*, Alianza, Madrid, 1998, cap. 5, «La ciudad medieval».

Sevilla mantiene la estructura de la ciudad medieval en una parte del casco viejo. En el centro está la catedral, en su costado sureste el palacio fortaleza de los Trastamara, y unos pocos metros en dirección noroeste el ayuntamiento, la audiencia, las antiguas prisiones, y alrededor las calles con los establecimientos gremiales, financieros, universitarios, palacios de nobles y conventos.

Mediante su urbanística, su derecho y sus fiestas, el hombre medieval podía tener su vida tan integrada en el mundo sobrenatural, como el hombre del Paleolítico y del Neolítico podía tenerla en un cosmos configurado y gobernado por los dioses, y en una relación bastante reglada con ellos. Pero en medio de esa armonía aparecían también las grandes bolsas de los excluidos.

5. LA INTEGRACIÓN SOCIAL EN LA CIUDAD MEDIEVAL Y MODERNA. INFIELES Y EXTRANJEROS

Los tabúes paleolíticos destruían a los transgresores de los mandatos, y las penas civiles imponían castigos similares a los que atentaban contra la ciudad. Y por otra parte, estaban los seres que vivían en el mundo exterior, los que no eran todavía plenamente humanos.

Lo que corresponde en Grecia a los bárbaros y en Roma a las gentes, corresponde en el Medievo a los infieles, y lo que corresponde a la pena capital greco-romana corresponde a la excomunión medieval. Y si en Grecia y Roma la exclusión tenía unas consecuencias civiles y urbanísticas, en el Medievo también las tiene.

La vida se organiza y se gestiona en términos urbanísticos no menos que en términos jurídicos y teológicos, de manera que el orden y el movimiento que generan por fuera las ciudades lo generan asimismo por dentro el derecho y la religión. En la ciudad medieval cristiana del siglo XIII, el ordenamiento político se subroga en el religioso y lo desarrolla en los aspectos seculares particulares.

La amplitud que tiene lo público en el siglo XIII europeo se parece, en varios aspectos, a la amplitud que tenía lo público de las sociedades griegas y sobre todo romana, con la diferencia de que ahora,

cuando van creciendo también los ámbitos privados, lo que Karl Manheim llamó interpretación pública de la realidad no se establece en términos políticos patrióticos, sino en términos religiosos.

Teniendo en cuenta esta analogía de parámetros, cabe también apuntar paralelismos entre las exclusiones de la *polis* en el mundo medieval y la exclusiones de la ciudadanía en el mundo contemporáneo.

El tratamiento que la *Suma teológica* hace de la infidelidad y de los infieles, de los que no han recibido el bautismo y no son ciudadanos, o bien son apóstatas, correspondería, en clave contemporánea, al tratamiento que hace nuestro Código Penal de aquellos que no son ciudadanos porque no tienen la nacionalidad ni título legítimo para residir en el país, o de aquellos que han renunciado a la nacionalidad y pretenden destruir la Constitución.

Así, el pecado de infidelidad correspondería a los «Delitos contra el orden público» (Código Penal, Libro II, Título XXII) y el pecado de herejía correspondería a los «Delitos contra la Constitución» (Código Penal, Libro II, Título XXI)[206], a tenor de los «derechos y deberes fundamentales» que se establecen en el Título I de la Constitución Española.

El bautismo del siglo XIII correspondería a la actual nacionalidad, en cuanto que mediante él se adquiría la condición de ciudadano de la «*civitas Dei*», es decir, de la Iglesia visible, y el conjunto de los infieles se correspondería con lo que actualmente denominamos «extranjeros» e «inmigrantes ilegales» por una parte, o bien con el conjunto de lo que llamamos «nacionalistas» y «terroristas» por otra, es decir, con los españoles que incurren en delitos contra la Constitución.

Los «infieles» quedan ubicados en un ámbito teológico y sociocultural, que tiene como correlato urbanístico la exclusión de la *civitas*, la excomunión, la residencia extra muros, el gheto o simplemente la clandestinidad.

En las ciudades medievales hay unos excluidos que son los infieles y los herejes. Al quedar excluidos de los derechos de la *civitas*,

[206] Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del *Código Penal* (B.O.E. núm 281, de 24 de noviembre de 1995).

quedan también excluidos de los espacios de la urbe, y viven en ghetos: son los infieles (especialmente los judíos) y los herejes.

Los judíos, desde la dispersión provocada por la destrucción de Jerusalén el 70 d. C., se esparcen por toda Europa, y a comienzos de la Edad Media se convierten en artesanos, comerciantes y mercaderes y se instalan en las ciudades más importantes. Según los relatos de Benjamín de Tudela[207], «los judíos fueron el único nexo real entre las ciudades de la Antigüedad romana y las nacientes comunas urbanas de principios de la Edad Media. [...] Los judíos aportaban ciertos conocimientos básicos: la capacidad de calcular tasas de cambio, de redactar una carta comercial, y, lo que es quizá más importante, la capacidad de enviarla a su destino utilizando sus amplias redes de parientes y correligionarios»[208].

Pero los judíos cumplen funciones clave en la construcción de la naciente Europa precisamente por su condición de ciudadanos de segunda clase, o bien por su condición de familias privadas de ciudadanía. Debido a que les está prohibida la propiedad inmobiliaria en numerosos lugares, y a que se ven obligados a ocuparse de operaciones financieras por tenerlas prohibidas los cristianos, los judíos acumulan un capital financiero que les permite jugar un papel decisivo en el nacimiento de la banca[209].

Como no les está permitido habitar en las ciudades, constituyen ghetos durante toda la Edad Media, de los cuales los más renombrados son los de Constantinopla y Venecia, y, a partir de la expulsión de España, ya en la Edad Moderna, en todas las ciudades de Europa[210].

Esta marginación urbanística de los judíos tiene su correlato en la marginación de que son objeto en cuanto a las funciones de gobierno, asambleas, educación. Buen número de funciones tienen que ser desarrolladas por clérigos cristianos, o por nobles cristianos, pero los judíos desarrollan una especie de «aparato paralelo» creando el

[207] Benjamín de Tudela, *Libro de viajes* (1159-1172), Gobierno de Navarra, 1994.

[208] P. Johnson, *Historia de los judíos*, Zeta, Barcelona, 2008, pp. 252-253.

[209] P. Johnson, *op. cit.*, pp. 256 ss. y Max Weber, *Economía y sociedad*, F.C.E., México, 2002, pp. 931 ss.

[210] P. Johnson, *Historia de los judíos*, *op. cit.*, cap. IV, pp. 343 ss.

germen de un funcionariado y de unas profesiones liberales, que también serán decisivas en el nacimiento del estado moderno.

De todas formas, en la relación con ellos siempre está presente que son grupos marginales o enemigos potenciales, lo cual se percibe con especial claridad en el tratamiento de que son objeto en la misma *Suma teológica*.

Dentro del esquema de la *Suma teológica*, los infieles aparecen como los ciudadanos de la «civitas terrena» que todavía no forman parte de la «civitas Dei», y que se encuentran en diversas relaciones respecto de ella.

El tratamiento del tema de los infieles en la *Suma teológica* ilustra bien el problema de los límites de la *civitas Dei* y su correlato urbanístico[211]. Porque la condición de infiel determina la ubicación en la escala o en la tópica de la *humanitas*, y con ello determina el derecho de residencia, de propiedad, de matrimonio y de expresión, entre otros, que son precisamente los derechos que constituyen la esencia y la plenitud de la ciudadanía.

Tomás de Aquino define la infidelidad como la situación o la actitud de quienes están fuera de la fe cristiana, es decir, la de aquellos que no aceptan la *lex nova*, o nueva alianza entre Dios y los hombres traída por Cristo, y que cumple y reemplaza a la *lex vetus*, o antigua alianza de Dios con Abraham y sus descendientes. El principal objetivo de la ley divina es establecer la *amicitia* entre Dios y el hombre, la cual no puede lograrse hasta que los hombres sean buenos, y así es como Tomás entiende el mandato levítico «Sanctus eritis quoniam ego sanctus sum»[212]. Este es el propósito con el que se promulgan los preceptos del decálogo perteneciente a la *lex vetus*, la cual, como toda ley y doctrina, «manifiesta su carácter de buena en la medida en que concuerda con la razón»[213].

Tomás elabora una clasificación de los infieles según la culpabilidad, y establece otra jerarquía según el grado de corrupción de la

[211] Sigo a Alexander Broadie, «Aquinas and problems of his time», publicado en *Medievalia Lovaniensia*, Leuven University Press & Martinus Nijhoff, The Hague, 1976, pp. 57-68.

[212] *Lev*. 19,2.

[213] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 98, a.1., BAC, Madrid, 1978.

fe que lleva consigo la infidelidad. Desde esta perspectiva, el mayor grado de corrupción se da entre los paganos y gentiles, porque su sistema de creencias es el más alejado de los dogmas de la Iglesia; un grado menor se da en el sistema de creencias de los judíos, constituido por el Viejo Testamento, libro cuyas enseñanzas son aceptadas también por la Iglesia, y el grado menor se da entre los herejes, cuyos dogmas y creencias son los mismos de los cristianos. Así pues, los judíos ocupan la posición intermedia en la escala de la gravedad del pecado y en la de la corrupción de la fe.

Una vez establecidas las diversas clases de infieles, Tomás aborda las cuestiones prácticas respecto a la tolerancia y la exclusión de cada uno de ellos de la vida pública, que viene determinada precisamente por la fe, a saber, si debe haber disputa pública con los infieles (q. 10, a. 7), si los infieles pueden ser forzados a aceptar la fe (a. 8), si puede haber comunión con los infieles (a. 9), si los infieles pueden tener dominio y autoridad sobre los fieles (a. 10), si se deben tolerar los ritos de los infieles (a. 11), y si los hijos de los judíos y otros infieles pueden ser bautizados contra la voluntad de los padres (a. 12).

Por lo que se refiere al primer interrogante, Tomás considera que la disputa pública se puede mantener aunque con ciertas precauciones. Por lo que se refiere a los judíos en concreto, la disputa tenía especiales atractivos, por tratarse de infieles más vulnerables a la actividad misionera que los paganos y gentiles en la medida en que, por una parte, conocían el Talmud y podían argumentar sobre él, y, por otra, tenían el estatus de *servi camerae regis*, siervos del rey, y eran, teóricamente, propiedad de los señores seculares fieles, por lo cual los predicadores no tenían ascendiente legal sobre ellos[214]. De todas formas, Tomás mantiene que la *disputatio* debe celebrarse cuidando que no se siga daño para las almas de los fieles.

Así pues, con los infieles, y especialmente con los judíos, se puede disputar de cuestiones de fe, por una parte, y, por otra, no se les puede forzar a que la acepten. En cuanto a la comunicación con ellos, cuando se trata de los judíos, y una vez garantizado que no hay riesgo para las almas de los fieles, la comunicación está permitida; en cambio, si hay

[214] «Los siervos no son parte del pueblo o de la ciudad», I-II, q. 92, 3 ad 3.

riesgo debe prohibirse completamente. Por su parte, los herejes y apóstatas deben quedar completamente excluidos de la comunidad[215].

Por lo que se refiere a la posesión o dominio de los infieles sobre los fieles, Tomás mantiene que, si se trata de un dominio nuevo, no debe tolerarse de ninguna manera, pero si se trata de uno ya establecido, entonces hay que atender a las circunstancias, y en unos casos la Iglesia anula esa servidumbre, y en otros la tolera para no causar escándalo.

En concreto, los siervos de los judíos, cuando aceptan la fe cristiana deben ser liberados sin pagar ningún precio «si es *vernaculus*, es decir, nacido en servidumbre; e igualmente si, siendo infiel, fue comprado para servidumbre», en cambio, si fue comprado «ad mercationem» debe ser puesto a la venta en un plazo inferior a tres meses.

Tomás no cree que esta «expropiación forzosa» requiera ningún tipo de indemnización. «En esto la Iglesia no comete ninguna injusticia porque, siendo los judíos siervos de la Iglesia, puede ésta disponer de las cosas de ellos, de la misma manera que los príncipes seculares promulgaron muchas leyes para sus súbditos con objeto de favorecer la libertad» pero en determinados casos la Iglesia no lo hace «para evitar escándalo. Como también el Señor (Mt. 17, 24 ss) manifestó que podía excusarse de pagar tributo 'porque los hijos son libres', y sin embargo pagó el tributo para evitar escándalo»[216].

Es decir, Tomás parece mantener que la «expropiación forzosa» no requiere indemnización cuando se trata de una especie de «nacionalización de la libertad de los súbditos» o de un rescate de ella.

En cuanto a tolerar los ritos y prácticas judías, «el ordenamiento humano se deriva del divino, y debe imitarlo», y así como el gobierno divino no excluye del universo todo mal posible, tampoco debe hacerlo el gobierno de la Iglesia, pues a veces tolerando el mal se gana más que prohibiéndolo, porque de ellos se seguirían mayores males. En este punto Tomás recurre a la autoridad de Agustín: «*Aufer meretrices de rebus humanis, turbaveris omnia libidinibus*»[217], «si se prohíbe la prostitución, la concupiscencia se desmandará por todas partes».

[215] II-II, q. 10, a. 9.

[216] II-II, q. 10, a. 10.

[217] Agustín, *De Ordine*, 2, 4.

Algo así ocurriría prohibiendo los ritos de los judíos, que se seguirían mayores males. Por otra parte, los ritos de los judíos son iguales que los de los cristianos, y en ese sentido prueban la verdad de la fe cristiana, pues son como una reliquia fósil de la expectación ante la venida de Cristo[218].

Así pues, aunque observaban un pacto permanentemente vivo, y aunque hubieran deseado un título de legitimidad algo más favorable que el de las prostitutas, los judíos quedaban de esta manera facultados para practicar sus ritos en la Europa medieval, y así es como siguieron durante largo tiempo.

La doctrina de Tomás en general y sobre los infieles en particular, aunque recoge el derecho de la Iglesia y sus prácticas, y aunque a su vez es asumida también por la Iglesia como autoridad universal y punto de referencia permanente, no coincide, ni con la práctica de la Iglesia en todo tiempo y lugar, ni con la enseñanza del tomismo como doctrina preeminente en la Iglesia, pero sí corresponde a una época y a un talante personal que se refleja en el modo de abordar los problemas de su tiempo.

Estos problemas que se plantean respecto a la ciudadanía de los judíos, infieles y herejes, se mantienen, y planteados con la misma violencia persecutoria o más, en los comienzos de la Edad Moderna, durante los siglos de guerras de religión, y en las fases revolucionarias, que es cuando nace el estado moderno, y cuando la ciudadanía se extiende de las ciudades a todo el reino y constituye la clave de la articulación entre el estado y la nación.

6. SOCIEDAD, NACIÓN Y ESTADO. LOS DERECHOS DEL HOMBRE Y DEL CIUDADANO

UN análisis de la ciudad y la ciudadanía en la Modernidad, que ponga de relieve la concepción de la esencia humana del modo en que la antropología filosófica lo requiere, ha de prestar atención al urbanismo,

[218] II-II, q.10, a.11.

a la sociología y a la filosofía política, o mejor dicho, al desarrollo histórico de las ciudades y de la organización de la sociedad en el plano práctico, por una parte, y a la producción diacrónica de la filosofía política en el plano teórico, por otra.

La ciudadanía moderna corresponde al estado moderno y a la nación moderna, que tienen su correlato urbanístico en la ciudad moderna. La ciudad moderna tiene su paradigma en las reformas urbanísticas que Haussmann y Napoleón III realizaron en París entre 1850 y 1860, en la ciudad de Nueva York, especialmente Manhattan, y en la elaboración teórica más emblemática del urbanismo contemporáneo, la obra de Le Corbusier[219].

Sin embargo, la más temprana expresión y realización de esa concepción moderna de la ciudad y la ciudadanía puede encontrarse en los 148 artículos de las *Ordenanzas de Felipe II sobre descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias*, de 13 de julio de 1573[220], en el diseño de la ciudad de Buenos Aires de Juan de Garay de 20 de Octubre de 1580[221], y en la obra de F. de Vitoria *Relectio de indis* de 1557[222].

El estado moderno nace desde un primado de la racionalidad que resulta de instaurar la mente humana como primer principio de la comprensión y del conocimiento del mundo. Y no hace falta llegar a 1637 con la publicación del *Discurso del método* de Descartes. Es suficiente leer las *Ordenanzas* de Felipe II para comprobar hasta qué punto la razón se ha constituido en centro.

«Hauiendose hecho el descubrimiento elegidose la prouincia comarca y tierra que se ouiere de poblar y los sitios de los lugares adonde se han de hazer las nueuas poblaçiones y poniendose el asiento sobrello los que fueren a cumplir los executen en la forma siguiente: llegando al lugar donde se ha de hazer la poblaçion el qual mandamos que sea de los questuuieren vacantes y que por dispusiçion

[219] Le Corbusier, Jean Giraudoux, Juan-Ramón Capella, *Principios de urbanismo (la carta de Atenas)*, Ariel, Barcelona, 1989.

[220] http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/1573_382.

[221] http://images.google.es/imgres?imgurl=http://www.la-floresta.com.ar/mapas/plano Ordenanzas_de_Felipe_II_sobre_descubrimiento_nueva_1176.shtml.

[222] Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis o Libertad de los indios*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1967.

nuestra se puede tomar sin perjuiçio, de los indios y naturales o con su libre consentimiento se haga la planta del lugar repartiendola por sus plaças calles y solares a cordel y regla començando desde la plaça maior y desde allí sacando las calles a las puertas y caminos principales y dexando tanto compas abierto que aunque la poblaçion vaya en gran creçimiento se pueda siempre proseguir en la misma forma y hauiendo disposiçion en el sitio y lugar que se escogere para poblar se haga la planta en la forma siguiente.»[223]

Felipe II establece que se trace en primer lugar la plaza mayor en forma cuadrangular y luego, a partir de ella, y en forma de cuadrícula, señala cómo han de trazarse las demás calles, y así es como lo hace y lo ejecuta Juan de Garay en Buenos Aires unos años más tarde. Así es como puede reconocerse en la parte vieja del actual Buenos Aires, y así es como puede verse en cualquier plano de la actual Manhattan.

A pesar de que Felipe II tiene como primer objetivo de su reinado la propagación y consolidación de la fe católica en el mundo, y a pesar de que ese es el objetivo de Juan de Garay al fundar la ciudad de Buenos Aires, no hay en el planteamiento de ellos ninguna de las referencias al orden de lo divino que se encuentran en los planteamientos urbanísticos precedentes.

En los planteamientos de Felipe II y de Juan de Garay no se encuentra, ni la inclusión de la ciudad en un orden cósmico sagrado, como ocurría con el poblado paleolítico o con la ciudad neolítica, ni la estructuración de la ciudad según la construcción del saber sagrado, como es la *Suma teológica*. Lo que se percibe en ellos es, más bien, el espíritu de sistema con el que Descartes propone desarrollar la ciencia y la filosofía, y con el que Spinoza escribe su *Ética*.

La urbanística de Felipe II es la inauguración del punto de vista de la voluntad como clave del ser y del conocer, que se manifestará un siglo después en la obra de Descartes, dos siglos después en la organización de los saberes por los enciclopedistas según el orden alfabético[224] y de la racionalización y burocratización de la actividad

[223] *Ordenanzas de Felipe II*, art. 111.

[224] El orden alfabético es la ruptura del cualquier organización y sistematización del saber,

humana, que analizará Weber más tarde. La organización de la realidad y del saber para que se pueda usar de él cuando se quiera[225], empieza por la configuración del medio urbano para facilitar las acciones que se deseen y se necesiten.

Ciertamente así está concebido y ejecutado un campamento romano, y también las ciudades romanas, pero en la urbanística romana están presentes unos principios y unos contenidos religiosos que no aparecen en la urbanística moderna.

Y no deja de ser paradójico que esa concepción, completamente secularizada de la ciudad y del estado, brote en la mente del más católico de los monarcas del siglo XVI. La voluntad y las creencias de Felipe II podían ser católicas, pero su mente ya no lo era cristiana en el sentido de que no era medieval. La mente humana (y la medieval cristiana también) había dejado de operar teniendo como centro el sol, la Tierra Santa, o la acción de Dios creador, y pasaba a operar teniendo como centro sus propios recursos operativos.

Por su parte, Francisco de Vitoria, después de haber estudiado la polémica entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda sobre el carácter de persona de los indios americanos, y de la capacidad de ellos para ser propietarios de sus tierras[226], establece el principio de igualdad de los indios y los españoles, en tanto que personas, y de los reinos indios y los reinos de las Españas, en tanto que igualmente soberanos.

La igualdad de todos los hombres ante el derecho permite pensar en una relación entre ellos y en una organización de ellos diferente a las estructuras piramidales e irregulares del feudalismo medieval. Se puede pensar que los hombres son iguales ante el derecho porque se piensa que son iguales ante la cuadrícula urbanística o ante la lista del censo. Pero pensar en esas novedades también es posible porque además, y en otros órdenes, se han puesto en práctica nuevos tipos de

a beneficio de la voluntad de uso y de la facilidad práctica de la totalidad de los recursos disponibles, según el deseo y la necesidad de los usuarios, o sea, según la voluntad.

[225] M. Weber, *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1980, p. 199.

[226] Cfr. Juan Ginés de Sepúlveda, *Historia del Nuevo Mundo*, Alianza, Madrid, 1987. Para el debate entre Las Casas y Sepúlveda, cfr. el estudio introductorio de Antonio Ramírez de Verger.

organización racional de las actividades humanas, del tipo de la que venían presentando los grupos judíos en sus actividades laborales (a pesar de que no hay asomo de racionalidad romana en las configuraciones del gheto).

Con Felipe II, el estado se constituye como un aparato capaz de poder absoluto porque con él se inicia la expropiación sistemática de los medios de administración de la sociedad (sistemas de contabilidad de impuestos, de censos, de recursos de navegación, de lugares y medios comerciales, etc.), la asimilación de profesionales como «funcionarios», el monopolio de la violencia física legítima, y la integración de todas esas funciones en un único centro decisorio que se convierte, por eso, en poder absoluto[227].

La construcción de un estado absoluto y racional requiere el sometimiento de la nobleza y los antiguos poderes feudales, por una parte, y, por otra, el sometimiento de la naciente burguesía, que aspira a un poder como el de la nobleza primero y a un poder como el del monarca absoluto después.

La lucha por la «racionalidad» provoca numerosas guerras y persecuciones en toda la Europa cristiana, de las cuales la más espectacular fue la noche de San Bartolomé, del 23 de agosto de 1572, en la que los católicos mataron en toda Francia una cantidad estimada entre 5.000 y 10.000 hugonotes.

Matanzas y persecuciones de este tipo pero contra los judíos, y en menor medida contra musulmanes son habituales y frecuentes en toda la Edad Media, en territorio cristiano, y, en menor medida, en territorio musulmán contra judíos y cristianos, aunque la expulsión de los musulmanes de territorio europeo y de los judíos de muchas de las nuevas naciones llegó a cancelar estas luchas[228].

La paz de Westfalia de 1648 pone fin a las matanzas y guerras de religión a lo largo y ancho de Europa, mediante el principio *cuius regis eius religio*, y el pacto de no ingerencia en «asuntos internos» de cada «nación». La paz se alcanza gracias a una separación territorial, con unas fronteras «nacionales» muy rígidas, y con la expulsión fuera

[227] Max Weber, *Economía y sociedad*, F.C.E., México, 2002, p. 1060.

[228] Paul Johnson, *Historia de los judíos*, *op. cit*., caps. 3 y 4.

del territorio de cuantos cristianos no pueden asumir los principios religiosos de la corona.

Así habían sido expulsados de España los judíos en 1492, y de muchos otros países de Europa, así es como son expulsados de Inglaterra los que no acatan a la iglesia anglicana, así es como salen los hugonotes de Francia, y así es como se puebla de emigrantes europeos perseguidos por su religión la América del Sur y la América del Norte a partir del siglo XVII.

Pero la construcción del estado y la sociedad «racionales» tiene que hacer frente a otros problemas *ad intra*. Cuando Hobbes escribe el *Leviathan* en 1651, ya hace tres años que se ha firmado la paz de Westfalia, y escribe como si tuviera ante sus ojos no solamente esas guerras y esa paz europeas, y no solamente las guerras civiles inglesas entre los monárquicos y los parlamentaristas desde 1642 hasta 1651, sino también el pacto sellado en el Aventino en 494 entre patricios y plebeyos. Porque lo que Hobbes propone es una recuperación del concepto ciceroniano de ciudadanía y, en cierto modo, del concepto ciceroniano de república, pero trasponiéndolos a la nación inglesa y a la corona inglesa.

Ese concepto de ciudadanía y de república vuelve a ser retomado por Rousseau en su tratado *Del contrato social* de 1762. Por esas fechas, la ciudadanía todavía sigue siendo un fenómeno municipal en las ciudades-estado de Europa, pero en los estados absolutos ya se van preparando las reivindicaciones de los habitantes de las ciudades ('burgueses'), que tienen su primer resultado en la revolución inglesa de 1651, con la transferencia del poder del monarca absoluto al parlamento.

Esas aspiraciones revolucionarias culminan con la revolución y la independencia americana de 1776 y la Declaración del Buen Pueblo de Virginia, y con la Revolución Francesa de 1789 y la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. A su vez, estos dos textos legales constituyen las primeras formulaciones de lo que en 1948 se proclamaría como Declaración Universal de los Derechos Humanos, y constituiría a partir de entonces la base de la ciudadanía para todos los países del planeta.

Desde las declaraciones de Francisco de Vitoria de 1557 hasta la formulación de los ideales de la Revolución Francesa de 1789, se

registran una serie de acontecimientos y de producciones culturales, de entre las cuales las más relevantes para la historia de la *polis* y de la ciudadanía son la proclamación del ideal de «libertad, igualdad y fraternidad» por parte de Rousseau, y su adopción como lema de la revolución por parte de su discípulo predilecto, Robespierre[229].

Con la revolución americana primero, y la francesa después, la ciudadanía pasa de ser un fenómeno municipal a ser un fenómeno nacional, y de ser una cualidad otorgada por el registro parroquial de una ciudad, a ser otorgada por los estados[230]. Posteriormente, con la promulgación del Código Civil de Napoleón, de 1800, y la creación del Derecho Administrativo, como rama del derecho a la que se encomienda la ejecución de los principios constitucionales, las proclamaciones de la igualdad y la libertad se hacen reales en la vida social. De este modo, como gustan de decir con orgullo los cultivadores del Derecho Administrativo, el poder se inclinó por primera vez ante el derecho[231].

Con todo, la proclamación formal y la consecución real de una ciudadanía republicana, requería una gran cantidad de difíciles ajustes jurídicos y políticos, que son los problemas que el final de la Modernidad deja a los contemporáneos del siglo XX. Porque la igualdad no es compatible con los títulos, ni con los rasgos diferenciales étnicos o religiosos, ni con determinadas tradiciones culturales, y porque la soberanía de los estados tampoco es inmediatamente articulable con la antigua soberanía de las ciudades, de las provincias o de las regiones[232].

Así, de la misma manera que Haussmann arrasó parte del casco antiguo de París para construir grandes avenidas y comunicar racionalmente unas zonas de la ciudad con otras, el gobierno tuvo que homogeneizar igualmente otros ámbitos de la vida social.

La desamortización tuvo que romper vínculos de propiedad para logar esa universalización del mercado que hacía posible que todo

[229] Cfr. Derek Heater, *Ciudadanía*, *op. cit.*, pp. 129 ss.

[230] Cfr. Derek Heater, *Ciudadanía*, *op. cit.*, pp. 147 ss.

[231] Cfr. J. Barnés, ed., *Innovación y reforma en el Derecho Administrativo*, Editorial Derecho Global, Sevilla, 2006, presentación.

[232] Cfr. Derek Heater, *Ciudadanía*, *op. cit.*, pp. 150 ss.

se pudiera comprar y vender. La universalización del mercado y del trabajo requería una política fiscal que regulase una aportación igualitaria al estado por parte de los ciudadanos. La libertad tuvo que nacionalizarse durante unos años, para que todos los ciudadanos contribuyeran a la defensa de la nación, cumpliendo un servicio militar que permitiera mantener un ejército nacional. La universidad hubo de reformarse para crear funcionarios capaces gestionar la ciudad y la nación moderna. En fin, el derecho hizo iguales a todos ante la ley, y las ciudades adquirieron la fisonomía propia de un lugar habitado por ciudadanos iguales y libres. Es decir, las ciudades empezaron a desmembrarse y a descomponerse, como enseguida veremos, y a veces con menos miramientos de los que Haussmann tuvo con París.

De modo particularmente señalado, la revolución tuvo que homogeneizar los modos de organización y funcionamiento de la Iglesia católica, y de esa manera tuvo que liquidar el contenido y la forma religiosa que tenía la estructura urbanística y la configuración jurídico-política del hábitat humano desde el Paleolítico hasta la Edad Media.

La concepción racional de la vida urbanística y civil que estaba operando desde Felipe II, y que culminaba en el Código de Napoleón, tuvo como corolarios la expropiación de los bienes de la iglesia, la desconfesionalización del estado, o la sustitución de los registros públicos eclesiásticos por los registros civiles, entre otros. Porque la concepción racional de la vida urbana y civil no era compatible con el sistema de leyes privadas, fueros particulares y «jurisdicciones y ciudadanías personales» que la Iglesia había desarrollado durante la Edad Media tomando como base el derecho romano.

La nueva organización se basaba, mucho más que en las genealogías y privilegios familiares, en el territorio, en la homogeneidad de los espacios sociales, que al igual que los espacios urbanísticos, se percibían con la homogeneidad del espacio newtoniano.

El sistema de administración romana, que había sido asumido por la Iglesia y mantenido desde el siglo V al XVIII, pasaba a ser asumido ahora por los estados de las nuevas naciones, pero sin referencia específica a nada divino.

La administración romana, con su carácter abstracto y racional, mantenía su sentido religioso mediante la referencia al emperador,

que ya en sí mismo era una divinidad a la que se rendía culto. Los monarcas modernos habían establecido que el jefe del estado era la cabeza visible de la Iglesia en algunas naciones protestantes, o que el estado reconocía al papa como cabeza visible de la Iglesia en las naciones católicas, pero tanto en unas como en otras naciones se había iniciado y se había desarrollado la separación entre el poder civil y el eclesiástico, de manera que ni en la estructura urbanística ni en la administración civil se mantenían referencias institucionales del hombre a lo sagrado.

Paralelamente a ese proceso secularizador, las referencias a lo divino emergieron en el arte, en la literatura, y, sobre todo, en las nuevas administraciones laicas, que asumían los ideales evangélicos de la misericordia a través de los lemas revolucionarios y los convertían en prerrogativas y derechos de los individuos, es decir, es rasgos y cualidades de la ciudadanía.

Como señalaba Hegel, los ideales de libertad, igualdad y fraternidad eran cristianos en su origen, en su desarrollo e incluso en su formulación revolucionaria[233], y se desarrollaron pormenorizadamente en lo que luego llegaron a ser los derechos humanos sociales.

Si se tiene en cuenta la descripción evangélica de la misericordia: «tuve hambre y me disteis de comer; tuve sed y me disteis de beber; era forastero, y me acogisteis; estaba desnudo, y me vestisteis; enfermo, y me visitasteis; en la cárcel, y vinisteis a verme» (Mat. 25, 35-36), se puede advertir que esos ideales están asumidos en nuestras correspondientes instituciones: sistema de enseñanza obligatoria y gratuita, sindicatos, ley de asilo y extranjería y cuotas de inmigración, sistema de atención sanitaria, seguro contra accidente, planes de pensiones, residencias y asistencia a pensionistas, leyes penitenciarias, de

[233] «La revolución francesa tiene en el pensamiento su comienzo y su origen. El pensamiento, que considera como lo supremo las determinaciones universales y encuentra que lo que existe está en contradicción con ellas, se ha sublevado contra el estado existente. La determinación suprema que el pensamiento puede hallar es la de la libertad de la voluntad […] La libertad de la voluntad es la libertad del espíritu en el obrar y brota inmediatamente del principio de la Iglesia evangélica», G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1980, p. 688. Cfr. J. Hernández-Pacheco, *Modernidad y cristianismo*, Rialp, Madrid, 1989, pp. 38-62.

libertad condicional y redención de penas, garantías legales del delincuente, y, en conjunto, estado de bienestar.

Pero el estado moderno, a pesar de su universalidad, y a pesar de las homogeneizaciones de la población llevadas a cabo antes y después de la paz de Westfalia, siguió operando con el mismo sistema de exclusión social de los reinos medievales, y del que daba cuenta Tomás de Aquino.

El horizonte axiológico del Medievo europeo venía dado por la fe cristiana, como el de la Modernidad occidental viene dado por la Declaración de Derechos Humanos de 1948, de manera que elevar al hombre a su máxima dignidad era entonces cristianizar como lo es ahora democratizar. Ese era el punto de vista de la cristiandad de entonces y de las democracias occidentales ahora, pero los judíos y gentiles de entonces tenían otra visión de la vida, como la tienen los judíos y gentiles de ahora, es decir, los excluidos y marginales de las sociedades contemporáneas.

Aplicando la división tripartita de los infieles de Tomás (infieles, judíos y herejes) a las democracias occidentales, los herejes y apóstatas del siglo XIII serían en el siglo XXI aquellos que teniendo la nacionalidad (española, por ejemplo) y habiendo aceptado por tanto la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948, rechazan esa nacionalidad y atentan contra algunos de esos Derechos Humanos, como es el caso de algunos nacionalistas y de cualesquiera terroristas. Por ello, siguiendo los principios de Tomás, podrían ser obligados por la fuerza a aceptar ambas cosas, y esa es, en líneas generales, la práctica de los gobiernos occidentales frente a quienes muestran ese comportamiento, sobre todo, frente a los terroristas, en quienes reaparecen las características de la peor de las herejías.

A los paganos y gentiles del siglo XIII corresponderían en el siglo XXI los habitantes de los países que no han aceptado la Declaración de 1948, e incluso los de aquellos países cuyos gobiernos sí la han aceptado pero no la han transmitido y aplicado a los ciudadanos en grado suficiente. En este apartado podrían entrar un buen número de países africanos y asiáticos, entre los que quedarían incluidos un cierto número de países islámicos y de otras confesiones religiosas.

Finalmente, a los judíos de la Europa medieval podrían corresponder los inmigrantes del tercer mundo en los países occidentales del siglo XXI. En cuanto pertenecientes a países que observan la *lex vetus* del antiguo régimen o de los regímenes pre-democráticos, pero que, a diferencia de los judíos, sí aspiran a la *lex nova* de la nueva *civitas Dei*, y, sobre todo, en cuanto que no tienen propiamente la condición de «ciudadanos», mientras no obtengan la nacionalidad en algunos de los países occidentales, como los turcos en Alemania, los hindúes en el Reino Unido, los albaneses en Italia, los marroquíes y africanos en general en Francia y España, los hispanos en Estados Unidos, etc., que no tienen derecho a voto y están expuestos a expulsión.

Por lo que se refiere a los herejes y apóstatas medievales, que corresponden a nuestros terroristas y extraparlamentarios, el problema de la exclusión y la tolerancia engloba ahora el del reconocimiento de los agrupados en formaciones políticas que no aceptan la constitución o que, aceptándola, pretenden introducir determinadas modificaciones.

Por lo que se refiere a los gentiles y paganos, el problema de la exclusión y la tolerancia resurge ahora en el de las relaciones con los países no democráticos (países del tercer mundo en buena medida). Tomás no creía que fuera pertinente ninguna acción violenta sobre los gentiles y paganos por parte de la Iglesia, aunque otra cosa es la doctrina de la acción del brazo secular para forzar a los paganos a entrar en la *civitas Dei*, y, sobre todo, otra cosa es la práctica de la Iglesia y del propio «brazo secular» cuando se siente legitimado a ejercer la violencia en nombre de la fe que él mismo profesa y difunde, o en nombre de la democracia.

La acción de los países democráticos sobre los países «paganos» o «infieles», se ejerce en el modo de forzarles a reconocer la Declaración de Derechos Humanos de 1948, y a aplicarla en diversos supuestos, que van desde el establecimiento de las garantías sociales a los trabajadores en los países asiáticos, pasando por establecimiento del régimen democrático (por ejemplo Argelia en los años 70), hasta la prohibición de la mutilación genital femenina en un buen número de países africanos en los años 90 y otras medidas legales que en seguida veremos.

Se trata ya de problemas que afectan a las relaciones internacionales de los siglos XX y XXI, que se multiplican donde la ciudad y la ciudadanía congregan en un mismo ámbito urbanístico y jurídico grupos de países y culturas muy diversas.

7. UNIVERSALIZACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS. CIUDADANÍA Y URBANIZACIÓN

DESDE el Medievo hasta la Modernidad, hasta el contemporáneo siglo XX, en las ciudades y en su estructura urbanística se expresa el modo en que se distribuye el poder y el dinero, es decir, el grado de realización de la libertad entre sus habitantes, y, consiguientemente, el grado de realización de los ideales de *humanitas*. Si la historia de la ciudadanía va desde unos pocos ciudadanos con muchos siervos y esclavos hasta la universalización de los derechos humanos, semejante proceso tiene su reflejo urbanístico en la estructura y organización de las ciudades desde el Neolítico hasta el siglo XXI.

En efecto, las características de una economía de esclavitud se advierten con cierta nitidez en las estructuras urbanísticas. El antiguo Egipto es el paradigma de la economía de esclavitud, y en ella una sola persona, el Faraón, dispone de toda la riqueza. Una sola persona decide en qué van a invertir los demás su trabajo, y en consecuencia su arquitectura ha producido pirámides, templos, canales y presas.

También la Rusia moderna, y sus ciudades emblemáticas, como Moscú y San Petesburgo, son territorios y ciudades en las que se advierte que gran parte de su población trabajaba en lo que ordenaba una persona. Así, durante la época moderna esa población ha construido palacios para el Zar, residencias de verano para el Zar, pabellones de caza para el Zar, museos y templos para el Zar, y durante la época contemporánea, ha construido bombas atómicas para el imperio soviético, satélites para el imperio soviético, submarinos nucleares para el imperio soviético y estaciones de metro y ferrocarril para el imperio soviético.

En contraste con dichos territorios, Bruselas y Amsterdam son ciudades en las que se advierte que, desde finales del Medievo, la

libertad no era la cualidad de un solo individuo, sino de muchos, que el dinero estaba disperso en pequeñas cantidades entre muchas personas, que muchas personas decidían lo que se iban a hacer con su dinero, y que lo que decidieron fue hacerse sus propias viviendas. Por eso las tierras de Bélgica y Holanda, y sus ciudades, están llenas de casas de individuos particulares y familias particulares, y con ese estilo construyeron también las iglesias, los mercados, los ayuntamientos y los almacenes.

En la época contemporánea la distribución del poder y de la riqueza, la vigencia de los derechos y libertades individuales, tienen también su expresión en el urbanismo de ciudades que contrastan entre sí, como Nueva York y París. En la fisonomía urbana de ambas se manifiesta cómo estaba concentrada la riqueza y cómo se distribuía, cómo se ordenaba realizar el trabajo, con qué objeto, para qué instituciones y para qué individuos o grupos, cuáles son las opciones que la libertad ha realizado en cada caso.

Puede decirse que Nueva York y París son las capitales de los derechos humanos, las claves axiológicas del mundo moderno. Pero París expresa urbanísticamente esos ideales según la igualdad de todos ante la ley, mediante una organización centrada en el estado y tutelada por él, e integrando los privilegios arquitectónicos de un pasado antiguo y glorioso al servicio de las funciones administrativas y públicas del estado. Por su parte, Nueva York expresa los ideales de la libertad y la igualdad al margen por completo de un poder central o de un estado, que no está urbanísticamente presente de ninguna manera. La igualdad está reflejada en la cuadrícula de Manhattan, sólo interrumpida por la diagonal que corre de Noroeste a Sureste, Broadway, y la libertad queda recogida en la pujanza hacia la altura de esas instituciones privadas que son las grandes empresas del siglo XX. No hay privilegios del pasado que haya que integrar de ninguna manera. No hay pasado. Todo empezó allí con la libertad consciente de sí misma.

En ese proceso de expansión o de universalización de la ciudadanía que Hegel toma como sentido de la historia y que describe como realización de la libertad, se ha ido urbanizando el planeta y se ha ido asumiendo bajo la responsabilidad de las instituciones humanas,

primero nacionales y luego internacionales, la totalidad de las personas y cosas que lo pueblan.

Esa historia de la urbanización y de la ciudadanía no ha sido constante, ni regular, ni homogénea, pero sí puede decirse que en ella la urbanística y el civismo han sido crecientes, que en ese crecimiento han ido sorteando los riesgos de deshumanización que en cada caso se presentaban, y que también a lo largo del siglo XX se han sorteado unos riegos que permiten mirar con cierta claridad el futuro a partir de los comienzos del siglo XXI.

En la Roma imperial y en el espíritu del estoicismo romano, se produce la superación de toda exterioridad, casi de toda exclusión. Esa tendencia crece a lo largo de la Modernidad y desemboca en nuevas reflexiones sobre lo humano a partir de nuevas configuraciones de la *civitas* y del diálogo y la interacción entre los hombres, y en un nuevo sentido de responsabilidad universal que queda bien expresado en conceptos extremos como el de «basura espacial». Ni siquiera lo que circula por los espacios siderales es ajeno a cuidado, a la libertad humana, a la responsabilidad de las instituciones civiles.

Desde mediados del siglo XX se perfila una realización y una comprensión de lo humano que en parte presenta características como las del Paleolítico, como han señalado diversos autores en el campo de la historia, la antropología y la sociología, aunque ahora ni la casa, ni la ciudad representan el cosmos ni su ordenación.

Si se puede hablar de un nuevo Paleolítico, como se hace desde diversas disciplinas, es porque se puede decir que han desaparecido, o que han quedado superados, los factores constitutivos y definitorios de la era neolítica, que son a la vez las que se tomaron como claves de constitución de lo humano en ese periodo, a saber, la economía de producción, la ciudad y la escritura[234].

Pues bien, eso es lo que se ha producido. En efecto, ha tenido lugar, por una parte, una neutralización de la economía de producción, vinculada a un territorio abarcable en términos de acumulación, transporte y defensa, en la economía de consumo. Una disolución de

[234] Así quedó establecido a partir de la obra de Gordon Childe, *La revolución neolítica*, F.C.E., México, 1956.

la ciudad en el contexto más amplio del área metropolitana y en el todavía más amplio de ordenación del territorio. Finalmente, una superación de la escritura como elemento único para la comunicación en el complejo sistema de la tecnología de la información y la comunicación de los siglos XX y XXI.

Ahora en este punto lo que interesa es ver el modo en que ha quedado superada la ciudad, el riesgo de deshumanización que eso llevaba consigo, y el modo en que la calidad moral e intelectual de los hombres ha sorteado esos riesgos.

Si se toma como punto de partida la antigua definición que dio de ciudad Lewis Munford como «la forma de una relación social integrada con centro y límites»[235], se puede decir que esas son las características de las ciudades que protagonizan la historia occidental desde la Atenas del siglo V a. C. hasta las ciudades de París y Nueva York de comienzos del siglo XX.

Son ciudades que tienen unos límites definidos, ya no dados por unas murallas, pero perceptibles; que tienen un centro, donde se ubican el parlamento, la catedral, el ayuntamiento, la audiencia, la universidad, los bancos, los teatros, las plazas públicas, los comercios y las viviendas de sus habitantes, escalonadas de mayor a menor proximidad al centro según el rango económico de sus propietarios.

Expresan la síntesis de las diferentes épocas históricas. Y son la forma de una relación social integrada: los que trabajan en la banca envían a sus hijos a una universidad, de la que salen banqueros, médicos, economistas, que atienden a los negocios, a las necesidades y al ocio del resto de los habitantes, que venden sus productos a los demás, y todos cobran sus salarios y honorarios en una circulación de bienes y servicios ubicados y perceptibles urbanísticamente. Si nos situamos en los comienzos del siglo XX, hay también una unidad en las prácticas religiosas de los ciudadanos, y un sentido de lo sagrado en las fiestas y en las instituciones benéficas.

A mediados del siglo XX, ya no se puede reconocer en ciudades como Madrid, Roma, París o Nueva York, el centro, los límites y la relación social integrada. Esa imposibilidad queda recogida patéticamente

[235] Cfr. F. Chueca Goitia, *Breve historia del urbanismo*, Alianza, Madrid, 1998, p. 21

en las actas del Congreso Internacional de Arquitectura Moderna de Atenas (CIAM) de 1955.

«Nuestras investigaciones analíticas demuestran que las zonas centrales de las ciudades son cauces estériles, así como lo que un día constituyó el corazón, el núcleo de las viejas ciudades, se halla hoy desintegrado [...] Lo que caracteriza a la ciudad contemporánea es su desintegración. No es una ciudad pública a la manera clásica, no es una ciudad campesina y doméstica, no es una ciudad integrada por una fuerza espiritual. Es una ciudad fragmentaria, caótica, dispersa, a la que falta figura propia. Consta de áreas indeciblemente congestionadas, con zonas diluidas en el campo circundante. Ni en unas puede darse la vida de relación, por asfixia, ni en otras por descongestión»[236].

Y todavía en otro momento el texto añade: «Sin dejar de reconocer las enormes ventajas y posibilidades de estos nuevos medios de telecomunicación (radio, cine, televisión, prensa, etc.), seguimos creyendo que los lugares de reunión pública, tales como plazas, paseos, cafés, casinos populares, etc., donde la gente pueda encontrarse libremente, estrecharse la mano y elegir el tema de conversación que sea de su agrado, no son cosas del pasado, y que, debidamente adaptadas a las exigencias de hoy, deben tener lugar en nuestras ciudades»[237].

Hasta mediados del siglo XX la ciudad era la forma de una relación social integrada porque la actividad laboral de cada ciudadano tenía una relación de algún modo perceptible con la de su vecino, de manera que podía experimentarse la mutua interdependencia y necesidad, que a su vez, existía también entre las instituciones, arquitectónicamente representadas: la Iglesia, la Universidad, la Audiencia, el Ayuntamiento, el Banco, el Teatro, etc. Podía percibirse a simple vista eso que Durkheim llamó la «solidaridad orgánica» de las sociedades complejas y bien integradas.

Pero en las ciudades de finales del siglo XX y XXI, cada ciudadano vive en una zona urbana indefinible en términos de centro y periferia, y sus vecinos en ningún caso desarrollan actividades laborales de

[236] Citado por F. Chueca Goitia, *op. cit.*, p. 21.

[237] Citado por F. Chueca Goitia, *op. cit.*, pp. 21-22.

algún modo relacionadas con la suya propia, que le permita percibir algún tipo de interdependencia y cooperación.

No hay una zona que sea la más importante y donde viven los más ricos, el urbanismo y la arquitectura no permiten identificarla. En realidad no la hay, o al menos no hay una. Hay varias, o muchas.

En cualquier zona urbana de Sevilla un vecino como yo puede trabajar en la universidad, y estar relacionado con lo que se produce en los departamentos análogos de otras universidades lejanas. Otro puede fabricar tuberías de cobre y resultar mucho más afectado por la producción de las minas en Indonesia que por lo que ocurre en su ciudad (y visitar Yakarta con más frecuencia que algunos barrios vecinos). Otro puede trabajar en el control de reservas hidráulicas y estar más atento a las precipitaciones en la cuenca del Guadalquivir que a lo que pueda suceder en su propia ciudad. La relación socio-laboral es más estrecha con ciudadanos de otras ciudades, incluso de otros países, que con los del propio país, la propia ciudad y el propio barrio, y la económica también.

Ahora la estructura urbana expresa esta dispersión. Y la expresa porque ahora la dispersión es de la masa monetaria en una gran cantidad de unidades autónomas, es dispersión también de los proyectos, fines e incluso horizontes de los diferentes individuos y grupos. Asimismo la superestructura ideal presenta una dispersión que se puede describir como descomposición de las comunidades, como disolución de la comunidad de ideales políticos, morales y religiosos.

El logos, el discurso de la *polis*, el diálogo y el acuerdo de los que viven en la ciudad, ya no genera comunidad ciudadana porque versa sobre un espacio urbano acotado. Versa sobre el planeta, sobre la «aldea global», pero ya no es un discurso ni un diálogo de atenienses o de romanos, y ni siquiera de españoles e italianos, sino un discurso y un diálogo de muchos. El de los que manufacturan cobre, el de los que acumulan y distribuyen agua, etc. Y en correlación con este conjunto de discursos no unificados, los arquitectos y urbanistas pueden decir, como Aldo Rossi, que su cometido ya no es construir ciudades, sino solamente «partes de ciudades»[238].

[238] Cfr. Aldo Rossi, *La arquitectura de la ciudad*, G. Gili, Barcelona, 1981. Cfr. Victoriano Sainz, *La cultura urbana de la posmodernidad. Aldo Rossi y su contexto*, Alfar, Sevilla, 1999.

A partir del Congreso de Atenas, y tomando sus reflexiones sobre los riesgos y amenazas que gravitan sobre lo humano como un punto de apoyo, los arquitectos, y, más especialmente, los urbanistas, han realizado en la mayoría de las ciudades una serie de «intervenciones quirúrgicas» del calibre de las practicadas por Haussmann en París a mediados del siglo XIX. El resultado ha sido la rehabilitación de los cascos antiguos y la recuperación para la vida urbana de numerosas «partes de ciudades».

En virtud de esas operaciones, las grandes ciudades occidentales y orientales presentan una fisonomía que, según los casos, puede resultar más análoga a París o a Manhattan, pero que, generalmente, facilitan la comunicación y la articulación de unas «partes» con otras mediante sistemas de vías que tienen la estructura del «raccordo anulare» de Roma, y que se denominan según una terminología ya universal como M-30, M-40 o M-50, según la inicial del nombre de la ciudad de que se trate.

Después de la Segunda Guerra Mundial, en la segunda mitad del siglo XX, las ciudades se disuelven en el territorio y se fusionan unas con otras, por encima de las fronteras nacionales, en unas redes de comunicación y cooperación cada vez más complejas y enmarañadas. Paralelamente, las ciudadanías nacionales se fusionan en una especie de ciudadanía supranacional del tipo «ciudadanía europea».

El crecimiento demográfico del género humano y la ocupación progresiva del planeta, permite describir el proceso del desarrollo del hombre sobre la tierra como la tendencia a la constitución de una sola ciudad, el cosmos, y a una sola ciudadanía, la de los Derechos Humanos universales.

Aunque a primera vista pueda parecer utópico o desorbitado, lo más llamativo urbanísticamente a comienzos del siglo XXI no es que Tokyo tenga 35 millones de habitantes, México, Nueva York y Bombay 19, Sao Paulo 18, Nueva Delhi 16 y Shangai 15. Es más llamativo que sean indiscernibles como tales ciudades en el tejido urbanístico de su entorno. Es más llamativo que el tejido urbanístico continuo desde el estrecho de Gibraltar al estrecho de Medina, desde Bruselas a Hamburgo, desde Boston a Washington, desde Sao Paulo a Montevideo y a Buenos Aires, o en la totalidad de Japón.

Esa unidad urbanística es la expresión, más o menos exacta, de la comunidad europea, de la comunidad económica de América del norte, de la de América del sur o de la del este asiático.

La convergencia hacia la unidad y continuidad del tejido urbanístico expresa también la convergencia hacia la unidad y comunidad en la misma ciudadanía, en los mismos principios éticos y políticos, y quizá también religiosos en algún sentido.

Por lo que se refiere al proceso de urbanización creciente, es pensable que la unidad urbanística favorezca la unidad de ciudadanía. Se puede pensar que se trata de un proceso hacia una mayor y mejor realización humana, de una mayor extensión de los derechos humanos.

En efecto, entre 1980 y 2008 la población urbana mundial ha crecido de 1.600 millones a 3.300 millones, y se calcula que en los próximos 20 años las ciudades de las áreas en desarrollo crecerán a 2.000 millones de habitantes más.

El crecimiento de las ciudades tiende a estabilizarse a partir del momento en que se alcanzan los 5.000 $ de renta per cápita. Mientras tanto el éxodo del campo a la ciudad se produce porque los habitantes del campo aspiran a mejores condiciones de vida, a esa ciudadanía diseñada por los derechos humanos (pues en las zonas agrarias los salarios son un 40-50% más bajos que en la ciudad), y porque las ciudades crecen económicamente y necesitan mano de obra.

El crecimiento de la ciudad tiende a estabilizarse a partir de los 5.000 $ de renta porque, según el informe del Banco Mundial de 2008, entonces la diferencia entre los ingresos de los habitantes de las ciudades y de las zonas agrarias tiende a cero, y el consumo nacional se distribuye a partes iguales entre los habitantes de la ciudad y del campo[239].

Eso significa que el desarrollo de las infraestructuras de transportes y comunicaciones tienden a anular la diferencia entre zona urbana y zona rural en lo que se refiere a distribución de servicios básicos.

Ese es el caso de Santiago de Chile, Seul, Lisboa y Sao Paulo desde 1980 hasta 2008, pero ese modelo de crecimiento urbano es también el

[239] «*Cities and growth. Why urbanisation is good?*», en *The Economist*, nov 8th-14th 2008, pp. 64-65, informe del Banco Mundial recogido en su anuario *World Development Report* (http://www.worldbank.org/wdr2009).

que da cuenta del crecimiento de las ciudades de la Europa y América desde 1880 durante el proceso de la última industrialización hasta el año 2000.

Por lo que se refiere al desarrollo de una ciudadanía multicultural, del diálogo de todos con todos sobre lo bueno y justo para la ciudad, para los grupos y para los individuos, tiende a esclarecer los ideales de humanitas y a desarrollarlos, cuando ocurre que, en efecto, es el caso que se llega a lograr un consenso sobre lo adecuado. El consenso tiene siempre sus dificultades, pero si se logra el beneficio es ganancia de humanidad.

Como muestra de esa dificultad y de esa ganancia, se puede tomar el caso antes mencionado de la ablación del clítoris a las niñas en numerosos países africanos.

Unos 137 millones de mujeres en al menos 28 países africanos padecen dicha mutilación, lo cual atenta contra el concepto occidental de lo humano. Occidente ha tratado de impedir dicha mutilación por la fuerza, y la fuerza la ejerce en el modo de condicionar las ayudas económicas a la supresión de dichas prácticas, que se cumplen con distinto significado ritual entre musulmanes y cristianos de los países del cinturón que va desde Senegal a Somalia, y que ha sido tipificada por la Organización Mundial de la Salud como causa de un cierto número de enfermedades[240].

La United States Agency for International Development es el organismo que de un modo más severo condiciona las ayudas económicas, por lo que algunos de esos países promulgaron leyes prohibiendo la práctica de la mutilación antes de que el Departamento de Estado entregara su informe anual sobre los derechos humanos. En consecuencia, la práctica de la mutilación genital femenina es castigada con la pena de muerte en Guinea (aunque todavía no ha sido aplicada a nadie), con la cárcel en Senegal, y está tipificada como delito en Sudán y Egipto.

Se trata de leyes que muchos africanos, sobre todo mujeres, consideran atentatorias contra su identidad cultural y su religión, y que han producido una escisión entre los encargados de aplicarlas en los

[240] *The Economist*, February 13th 1999, pp. 49-50.

respectivos países, que por lo general no son partidarios de tipificar la práctica como delito, y los países occidentales que promueven dichas leyes.

En esta perspectiva, el punto de vista de Tomás de Aquino de tolerar algunos males para que no se sigan otros mayores, es mantenido entre otros por Gerry Mackie, de la Universidad de Oxford, que sostiene que «la ley criminal funciona solamente cuando los criminales son una minoría», y que «no es posible criminalizar a una población entera sin poner en marcha los métodos del terror de masas». Es por eso por lo que, desde ese punto de vista, la mutilación femenina presenta características análogas a la poligamia y a la brujería.

Un caso distinto es el de la mutilación llevada a cabo en los países occidentales por africanos residentes en ellos, como el de Hawa Gréou, de Mali, que practicó la mutilación a una chica también de Mali en Francia, y contra el cual un tribunal francés inició proceso judicial el 2 de febrero de 1999. Y es distinto porque al tratarse de personas que quieren vivir en Francia, puede suponerse que están obligados a aceptar las leyes francesas, como podía pensarse era el caso de los judíos respecto de la *lex nova* según la perspectiva cristiana.

En este caso, además, el proceso judicial cumple también las funciones de una *disputatio*, puesto que las acusaciones y la defensa, así como la sentencia, están razonadas, tanto en la audiencia judicial como en los medios de comunicación social, y podrían aplicarse los mismos principios que Tomás aduce respecto de la *disputatio*.

Cabe considerar si la «infidelitas» (en el contexto del siglo XXI, la no aceptación de los Derechos Humanos) es pecado, no en cuanto privación de la creencia en el valor disputado, sino en cuanto oposición decidida a él. En cuanto oposición positiva, Tomás considera que es pecado porque pertenece a la naturaleza del hombre «que la mente no resista al instinto interior y a la predicación exterior de la verdad. Por lo cual la infidelidad en este sentido es contra natura». Más aún, en cuanto que oposición a la verdad, la infidelidad es un pecado que «proviene de la soberbia, en virtud de la cual acontece que el hombre no quiera abrir su intelecto a las directrices de la fe y a la sana

comprensión de los Padres»[241], y además, es «el mayor de todos los pecados que sobreviene en la perversidad de las costumbres»[242].

Ahora se puede hacer el mismo planteamiento respecto de los Derechos Humanos, y se puede creer que si no se aceptan es por un cierto y antinatural modo de «resistir al instinto interior y a la predicación exterior de la verdad. Desde el punto de vista de las democracias occidentales contemporáneas, la cuestión de la violencia y la tolerancia guarda estrecha relación con la de cuánto tiempo puede estar resistiendo un «pagano», un «judío» o un «hereje» a su «instinto interior y a la predicación exterior de la verdad», la de cuánto tiempo pueden estar haciéndolo doscientos o quinientos millones de ellos, y la de dónde y cómo lo están haciendo, y ese problema, que ya no afecta a las iglesias, sí afecta a la unidad de la ciudadanía.

Los antiguos problemas de convivencia que se planteaban por falta de ecumenismo, surgen ahora entre las interpretaciones públicas de la realidad correspondientes a los diversos países o a diferentes grupos culturales de un mismo país, como retos del multiculturalismo[243].

Desde el campo de la antropología se han propuesto y realizado algunas prácticas que se perciben como soluciones aceptables *erga omnes* al problema de la mutilación. Se trata de instruir a los médicos, curanderas, brujas, etc., para sustituir la mutilación actual por una ablación inocuamente cruenta, como las perforaciones para los zarcillos en el lóbulo de la oreja, o incluso en una ablación completamente incruenta, de tipo simbólico.

De ese modo la religión y la identidad personal de sus seguidores se mantiene intacta, el sentido occidental de la *humanitas* deja de ser ofendido, se evita la violencia imperialista de unas culturas sobre otras, y favorece la comprensión entre las culturas.

No siempre se encuentran soluciones de este tipo a problemas semejantes, y cuando se encuentran, no siempre son aplicables al 100% de la población, pero abren el camino para el mantenimiento de esa

[241] II-II, q.2, 1, ad 3.

[242] II-II, q.3, 3, c.

[243] Para una amplia muestra de problemas al respecto, y de los debates sobre sus soluciones, cfr. Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 2000.

libertad y esa igualdad ante la ley, y para ese diálogo en busca de consenso en el que se ha cifrado la esencia de lo humano desde los tiempos de Aristóteles.

Las ciudades o las áreas metropolitanas del siglo XXI no nos dicen nada de cómo está el planeta situado en el universo ni el hombre en relación con lo divino, pero se construyen, se amplían y se reforman para hacer posible que cada hombre reciba la ayuda de los hombres. También para que los cielos y la tierra reciban la ayuda del hombre y el hombre la del cielo y la tierra, y parece que en esa relación con el cielo y la tierra reaparece algún sentido de lo sagrado que también proporciona una cierta orientación religiosa.

La *polis* y la ciudadanía se siguen mostrando así, también a comienzos del tercer milenio d. C., a comienzos de lo que se puede llamar la era post-neolítica, como el camino para la comprensión y realización de lo humano. Y lo humano, parece que mantiene una unidad y una continuidad desde unos lejanos, dispersos y particulares orígenes, hasta la proclamación universal de los Derecho Humanos. Unidad y continuidad que permite afirmar la identidad de lo humano y reconocer el aire de familia entre los diferentes grupos culturales, pues eso es lo que está en juego en la convergencia hacia la unidad de la ciudad y la ciudadanía.

CAPÍTULO 5

EL CONSENSO SOBRE LO HUMANO. HISTORIA DE LA ESCRITURA Y LA COMUNICACIÓN

0. CUESTIONES PREVIAS

UNA manera de entender hasta qué punto la comunicación es importante en la vida humana es la cantidad de veces que los hombres necesitan, para que se les haga justicia tras haber sufrido un daño, que se entere todo el mundo, la cantidad de veces que los hombres aspiran a que se sepan las cosas, como si la comunicación tuviera de suyo valor justiciero o valor redentor.

Otras veces, en el extremo opuesto, necesitamos comunicar las grandes ocasiones mediante la celebración, que es una comunión comunicativa.

Entre esos dos extremos, muchas veces los hombres experimentan desazón por no saber cómo decir algo que es importante, o sufren en la incomunicación cuando se encuentran en un lugar cuyo idioma desconocen y no entienden.

Entre las experiencias más corrientes, se encuentran haber leído un libro que nos marcó mucho, haber compartido inquietudes, haber escrito o leído cartas o mensajes, comprobar lo que aprendemos mediante la corroboración de un diálogo, unas preguntas y unas respuestas.

Todavía, a veces llegamos a conocer versiones de nosotros mismos inaceptables o calumniosas, y a aquéllos que tienen las mejores versiones de nosotros mismos llamamos amigos. También sabemos de las crueles llagas que pueden causar las mentiras, y de la fuerza y consuelo que producen los elogios sobrios y veraces.

Son maneras particulares de ese existir en el lenguaje, que es lo propio de los seres humanos, aunque las formas de hacerlo han variado mucho en el tiempo.

1. DEL MEDIO NATURAL AL MUNDO LINGÜÍSTICO. SIGNACIÓN Y CONSTITUCIÓN DEL MUNDO

LA comunicación más radical que cabe entre organismos vivientes es la comunión en la especie, en la naturaleza. Si se comparte el mismo sistema de capacidades y necesidades, de recursos operativos y de procedimientos para alcanzar los objetivos, entonces es posible y puede ser fácil la cooperación con los congéneres para lograr las metas naturales. En los animales, esta cooperación viene facilitada por unos sistemas de comunicación constituidos por significantes en correspondencia biunívoca con los significados, de manera que cada voz o cada signo significa una y solamente una realidad.

La comunicación animal resulta así exacta e inequívoca. No sólo cuando se trata de señalar la posición de un paraje abundante en flores, como hacen las abejas mediante una danza en la que se plantea un problema de trigonometría, cuya resolución marca el rumbo a seguir para llegar a las flores (la solución es el coseno de un cierto ángulo que forman dos filas de abejas danzantes)[244]. También cuando los aullidos

[244] El famosos trabajo de Karl R. von Frisch sobre la comunicación de las abejas puede consultarse en http://es.wikipedia.org/wiki/Danza_de_la_abeja.

expresan soledad y búsqueda, o cuando el aroma expresa expectación de hembra en celo. La comunicación es perfecta, y la comprensión y los acuerdos, inmediatos.

La comunicación animal forma parte del comportamiento instintivo, programado genéticamente, y requiere un cierto aprendizaje para que sea ejercida efectivamente, pero un aprendizaje que es escaso si se compara con el requerido para la comunicación humana.

El instinto, como Hegel lo definió, es inteligencia inconsciente[245]. En el comportamiento instintivo de los animales puede haber mucho conocimiento, pero no hay mucha conciencia de él. Para el animal el conocimiento no empieza en su conciencia, en su libertad, en la búsqueda de lo que le conviene conocer, y la comunicación tampoco. En el hombre sí. Para el hombre el conocimiento se despliega en buena medida desde la libertad, desde la conciencia y la búsqueda, y la comunicación también. Por eso sabe inicialmente tan poco y se comunica inicialmente de un modo tan precario, y por eso puede aspirar a conocerlo todo y a comunicárselo todo en libertad.

El conocimiento y la comunicación humana empiezan desde cero. El conocimiento se inicia y se desarrolla siendo comportamiento, expresión, comunicación. Comienzan siendo gesto, lenguaje y comunión. Comunión con la naturaleza y con los congéneres a la vez.

El hombre suple su carencia de instintos con ritos, con gestos y movimientos estereotipados a partir de comportamientos que han dado buen resultado para resolver un problema o satisfacer una necesidad. El descubridor o inventor de esa acción acertada, el primero que se apodera del fuego y lo usa, el primero que mata a un ciervo y lo come, el primero que desvía un curso de agua, se convierte en héroe o en dios, y su acierto se canta y se imita como una hazaña. Así ocurrió con Prometeo o con Hércules[246].

Puede comunicar su descubrimiento, que siempre es una acción respecto de algo relevante para su vida, mediante gestos, gritos y

[245] G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la historia universal,* Alianza, Madrid, 1980, pp. 62 ss.

[246] Para un estudio detallado de la secuencia cfr. J. Choza, «Formas primordiales de la expresión corporal. La danza como plegaria», *Fedro* (6), 2007.

alguna cosa utilizada como instrumento. La comunicación es utilización de herramientas, y se hace con el cuerpo, que es, a la vez que la realidad propia, también una herramienta que entra en juego. El cuerpo es sustancia y disponibilidad, libertad.

Conocer y comunicar lo que es el fuego o el mamut es asumir el cuerpo propio, el medio, el cosmos entero, en la libertad, comunicarlo y compartirlo, y desplegarlo en múltiples formas que la necesidad y la libertad permiten. Eso, que en el animal es instinto, en el hombre es el lenguaje. Por eso y para eso el hombre tiene lenguaje.

La comprensión de lo que alguien quiere decir con sus gestos y gritos no es inmediata, ni la comunicación es perfecta (tampoco cuando se intenta mediante palabras). Porque no se trata de comprender qué es lo necesario para la naturaleza animal del hombre y cómo obtenerlo. Y no se trata de eso porque lo estrictamente necesario (por ejemplo alimento o defensa), no es algo determinado de modo rígido por la naturaleza, sino que puede tener muchas modalidades, y puede ser más o menos necesario, más o menos conveniente. Eso también hay que poder comprenderlo. Se trata de lo conveniente para los fines que el hombre se concreta y se da a así mismo (también en lo que se refiere a alimento y defensa), de lo conveniente para la libertad.

La comunicación no es perfecta porque requiere una aceptación, un consenso, de lo que aquí y ahora es un signo y de lo que resulta bueno o malo, mejor o peor. Pero el hombre no sabe lo que es conveniente y justo para su libertad, para sí mismo. Los hombres no son conocedores del bien y del mal, como se declara al comienzo de la *Biblia* judeo-cristiana[247].

Además, al desplegar su conocimiento y su comunicación desde su libertad, el hombre se modifica a sí mismo, con lo cual los fines establecidos en una determinada fase pueden resultar obsoletos para otras. Lo bueno y lo malo, lo justo y lo conveniente para el grupo, varía de una situación a otra, de una época a otra, de una comunidad a otra.

La historia de la comunicación, de la comprensión de los signos y del consenso sobre lo humano, es por eso la historia del modo en

[247] *Génesis,* 3, 1.

que el hombre completa y despliega la realidad del cosmos y la de sí mismo, tanto en el caso de la especie como en el del individuo.

Hay un cierto paralelismo entre el comienzo del lenguaje y del pensar en los primeros *sapiens* y en cada individuo actual, entre el comienzo del hablar en la especie humana y en el niño, y hay una correlación bastante precisa entre la organización de la psique, la del mundo y la del lenguaje.

Una de las raíces del lenguaje, de la creación de signos, son los movimientos. Las primeras formas del lenguaje fueron acciones imperadas, gestos, conatos de comportamiento, acompañados de gritos, que querían significar «quiero comer eso», «dámelo», «no lo hagas» y cosas por el estilo[248].

La organización psíquica se inicia mediante la signación del medio y del sí mismo, mediante marcas visuales y sonoras que indican al cromañón de hace 50.000 años, donde hace frío, donde hay peligro, o dónde se está bien, y que le permiten reconocer ese sitio y comunicarlo a otros. Se puede pensar que así surgen los signos acústicos primero, y las palabras después[249].

La psique humana necesita organizar el mundo poniéndole unos límites, un punto de partida. Al parecer, la mente humana genera espontáneamente nociones como las de comienzo o fuerza, o bien opera dándolas por supuesto y más tarde las expresa a nivel consciente. Necesita un principio y tiene la necesidad de organizar. Los animales no tienen esta necesidad. Hay que organizar de forma muy artificiosa.

Hace falta repetir las mismas cosas que han permitido sobrevivir una vez para seguir sobreviviendo, y comunicarlas a las crías para que sobrevivan también. Esas repeticiones y esos adiestramiento son ya un modo de explicar cómo son las cosas y cómo empezaron, cuál ha sido el origen de todo y cuál es su destino.

Así se van generando ritos para cada función vital, se emiten sonidos que convocan a la «fuerza originaria» para que tenga lugar la

[248] Cfr. en esta línea los clásicos Ch. Darwin, *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*, Alianza, Madrid, 1998 y A. Gehlen, *El hombre*, Sígueme, Salamanca, 1980.

[249] Cfr. Cyrulnik, B., *Del gesto a la palabra. La etología de la comunicación en los seres vivos*, Gedisa, Barcelona, 2004, pp. 47 ss., cfr. Bernárdez, E., *Qué son las lenguas?*, Alianza, Madrid, 2004.

efectividad requerida, y se generan palabras, cantares, mimos. La comunicación es transmisión de imperativos, de mandato de acciones: «ciervo, aparece», «arroja la lanza», «lluvia, ven pronto», como lo hace un niño cuando dice «¡agua!».

En estas signaciones de lugares, de acciones y de herramientas, se van distinguiendo los lugares, las acciones y las herramientas de las mujeres y de los hombres. La aparición de los ritos y las palabras se corresponden con la división del trabajo. Así el mundo se signa con los diferentes géneros. El grito «sol» tiene género masculino, y se lo relaciona con el varón por la potencia, la grandeza; y la palabra «luna» género femenino y se relaciona con la lactancia y con los episodios menstruales. Así, el lenguaje crea un universo de imágenes acústicas que permite manejar el universo real mediante la comunicación entre varios individuos[250].

La conciencia de los primeros sapiens, como la de los niños, va emergiendo desde la nada y desde el caos, y según crece, va haciendo el cosmos y lo va habitando: «¿dónde está el río?» o «¿dónde está la cocina?», «aquí», «allí», «cerca», «lejos». En el principio era el caos, luego mediante los ritos, o sea, mediante el poder de los dioses, se va generando el orden. Así ocurre en el transcurso de la vida de un ser humano en cualquier época, pero cuando el lenguaje ya está desarrollado, pregunta y responde de otra manera, y lo cuenta de otra manera.

2. EL PRINCIPIO EMPÍRICO DEL LENGUAJE. BABEL Y LA DIVERSIFICACIÓN DE LAS LENGUAS

A MEDIDA que avanzamos en la última fase del Paleolítico, en el periodo magdaleniense, desde 15.000 a. C. hasta 8.000 a. C., y luego, a medida que avanzamos en el Neolítico, desde 8.000 a. C. hasta 2.000 a. C., y conforme entramos en la edad de los metales, 2.000 a.

[250] Cfr. J. Choza, *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, cap. 1.

C., las formas de cooperación humana se multiplican, se generaliza la agricultura y la domesticación de los animales, se perfeccionan los instrumentos de caza, que se van adaptando a la variación de la fauna ocasionada por las variaciones climáticas de las glaciaciones Würm II, III y IV, de finales del Pleistoceno superior y del Holoceno[251].

Desde el milenio 40 hasta el milenio 15 a. C., las expresiones «artísticas» típicas son las venus paleolíticas en forma de estatuas, bajorrelieves y, muy escasamente, alguna pintura. Desde el milenio 15 hasta el 1 se desarrollan los conjuntos de figuras estilizadas, dibujadas o grabadas sobre paredes, que constituyen el «arte esquemático», en primer lugar, posteriormente lo que podríamos llamar ideogramas, y finalmente los alfabetos[252]. Esos ideogramas y esos símbolos cuasi alfabéticos se consideran también, como las estatuillas y bajorrelieves auriñacienses, figuras propias de los ritos, o sea, «imágenes» destinadas al culto, pero es posible que no sólo sirvieran para un culto interactivo, como el de los periodos anteriores, y que tuvieran también funciones informativas y comunicativas, como sugiere Enrique Bernárdez[253].

Aunque el arte esquemático no está suficientemente estudiado y no cuenta con demasiadas hipótesis interpretativas, podrían considerarse sus productos no sólo como elementos para la acción, no sólo elementos de unos rituales. Sin excluir que lo fueran, y puesto que se interpretan como una cierta escritura, cabría interpretarlos también, o preferentemente, como pentagramas con notaciones musicales y coreográficas, y como conjuntos de rúbricas litúrgicas.

[251] Cfr. http://www.pastranec.net/historia/prehistoria/tablapal.htm y http://es.wikipedia.org/wiki/Anexo:Tabla_de_culturas_prehist%C3%B3ricas_del_Viejo_Mundo. Las cronologías paleolíticas, y sobre todo las relaciones de correspondencias entre periodos geológicos y periodos de glaciaciones con periodos zoológicos (duración de las especies de homínidos y de otros mamíferos) y periodos culturales (tipologías de industrias líticas y formas «artísticas») varían cada dos o tres años. Aunque las cronologías geológicas son bastantes estables, no lo son las zoológicas y las culturales. Las webs señaladas ofrecen un panorama bastante actual y presentan una exposición bastante clara.

[252] Agradezco a mi colega Teresa Bejarano Fernández, titular de Filosofía del Lenguaje de la Universidad de Sevilla, sus observaciones sobre el origen del lenguaje.

[253] Cfr. Enrique Bernárdez, *¿Qué son las lenguas?*, Alianza, Madrid, 2004, pp. 188-190.

En ese caso, las investigaciones e hipótesis sobre el significado ideográfico y alfabético de esos signos, desde los formulados por Breuil y Burkitt en 1929, Sigfried Giedion en los años 50 y 60 y por A. Leroi-Gourhan desde 1935 a 1983[254], se pueden hacer converger con las hipótesis sobre el origen musical y coreográfico de la épica y la tragedia, desde la formuladas por Nietzsche a finales del XIX hasta las propuestas por Rodríguez Adrados a finales del XX[255].

Realizada esta convergencia, se le puede dotar de mayor fundamento a la hipótesis, formulada inicialmente por Vico en el siglo XVIII y también por Rousseau[256], de que el lenguaje escrito precede o es simultáneo con el lenguaje hablado, de que las funciones expresivas del lenguaje se desarrollan durante un largo periodo antes de que aparezcan las funciones enunciativas, y de que la secuencia evolutiva del lenguaje se inicia con la interjección, las funciones expresivas e imperativas, continúa con el canto, sigue con el verso y termina finalmente con la prosa y el lenguaje hablado, tal como se conoce al final de la prehistoria y comienzo de la fase histórica[257].

Entre los muchos apoyos de esta tesis de la simultaneidad de lenguaje hablado y escrito, está la intuición que permitió a Champollion descifrar la piedra Roseta, a saber, que los pictogramas de los jeroglíficos egipcios tenían, a la vez, valor ideográfico y valor fonético. En efecto, y ese doble valor de los signos fue el principio de la invención de los numerosos alfabetos que se generaron desde

[254] Cfr. H. Breuil y M. C. Burkitt, *Rock Paintings of Southern Andalusia. A description of a Neolithic and Copper Age Art Group*, Oxford University Press, 1929; S. Giedion, *El presente eterno: los comienzos del arte*, Alianza, Madrid, 1981; A. Leroi-Gourhan, *Símbolos, artes y creencias de la prehistoria*, Istmo, Madrid, 1984; F. Jordá Cerdá, «El arte de la Edad de Piedra», en *Historia del Arte Hispánico*, Tomo I, Alhambra, Madrid, 1978.

[255] Cfr. F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 1981 y F. Rodríguez Adrados, *Fiesta, comedia y tragedia*, Alianza, Madrid, 1983. Cfr. G. Camotti, *Historia de la música, I*, *La música en la cultura griega y romana*, Turner, Madrid, 1986 y D. Crystal, *Enciclopedia del lenguaje*, Taurus, Madrid, 1994, pp. 11, 41.

[256] G. B., Vico, *Ciencia nueva*, Tecnos, Madrid, 1995 y J. J. Rousseau, *Discurso sobre el origen de las lenguas*, F.C.E., México, 2008.

[257] Para una teoría gradualista del origen del lenguaje, actualizada al 2004, y teniendo en cuenta los datos de la arqueología, la genética y la antropología junto con los de la lingüística, cfr. Enrique Bernárdez, *¿Qué son las lenguas?*, *op. cit*.

comienzos del Neolítico[258], y que tan bien ilustraron Desmond Morris y Anthony Burguess a través de la película de J. J. Annaud *En busca del fuego*[259].

Si las producciones del arte esquemático son sistemas de notación musical y coreográfica, y a la vez primeros tanteos de los sistemas alfabéticos, e incluso aunque no lo fueran, lo que resulta obvio es que la estilización implica un margen de arbitrariedad y convencionalismo mucho mayor que la reproducción no estilizada, realista se podría decir, y que un mayor grado de convencionalismo implica un mayor grado de interioridad, de reflexión y de libertad, como observa Hegel a propósito del signo y del alfabeto[260].

A su vez, mayor reflexión y mayor interioridad significa mayor protagonismo de la imaginación, de la corteza cerebral[261]. Es decir, a medida que avanzamos en el magdaleniense, y a medida que la ejecución de los ritos van requiriendo su transmisión a más personas y más aprendizaje, el elemento verbal del rito se puede ir autonomizando, y dando lugar a las rúbricas litúrgicas y a los contenidos de las creencias. Ahora ya no se trata sólo de hacer cosas, sino de contar cómo se hizo algo, cómo se hace, y cómo hay que hacerlo, y eso es relato, reflexión. Eso es ya la aparición de los mitos primero y de la épica después.

Si el comienzo y posterior desarrollo del arte magdaleniense marca el comienzo de la estilización de las representaciones plásticas, y dado que el desarrollo de la estilización o de la abstracción implica mayor convencionalismo y mayor libertad, es muy posible que entonces empezara a disminuir el uso de la expresión verbal (todavía en términos de función expresiva del lenguaje) en conjunción con el objeto litúrgico instrumental (de caza, de enterramiento, de construcción de la cabaña, etc.), y que aumentaran las secuencias verbales autónomas

[258] Cfr. R. Parkinson, *The Rosetta Stone*, London, British Museum Press, 2005 y G. Ifrah, *Historia universal de las cifras*, Espasa Calpe, Madrid, 2000.

[259] J. J. Annaud, *En busca del fuego*, Canadá, 1981.

[260] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, §§ 458-459, Alianza, Madrid, 2005, pp. 499 ss.

[261] Algunos autores ponen el aumento de la corteza cerebral y de la imaginación en relación con la dieta, a partir de la tesis de que el uso del fuego para la preparación del alimento multiplica la asimilación de proteínas de la carne cazada que se ingiere.

por una parte y la secuencias gráficas por otra. Es decir, es posible que el lenguaje hablado y el escrito empezaran a autonomizarse y a desarrollarse con cierta independencia. Y es probable, o más bien es inevitable, que, al aumentar el convencionalismo y la arbitrariedad en la elección de los signos, tanto acústicos como gráficos, resultaran cada vez más diferenciados los sistemas de signos de unos grupos de *sapiens* respecto de otros.

Esta estilización y diferenciación de los sistemas de signos, verbales y gráficos, se puede interpretar como diversificación de las lenguas humanas a partir de los inicios del magdaleniense[262], y es lo que puede considerarse también como fundamento histórico del relato bíblico de Babel y la confusión de las lenguas.

Los episodios bíblicos del diluvio, la supervivencia de Noé y la confusión babélica de las lenguas, se puede suponer que corresponden a las glaciaciones y deshielos de los periodos Würm IV del pleistoceno superior y del holoceno, que son las fases geológicas correspondientes a los periodos culturales del solutrense y magdaleniense, y con el paso de las representaciones realistas y de los comportamientos rituales del auriñaciense, a las rúbricas y arte estilizado del magdaleniense.

En efecto, el comienzo de la agricultura y su desarrollo, está en relación con el fin de la glaciación Würm IV, la extinción de los grandes mamíferos, la domesticación de las especies animales (las «cinco menores» y las «nueve mayores»), y con los cambios climáticos acontecidos entre el milenio octavo y séptimo a. C.[263]

A su vez, estos comienzos de la agricultura se relacionan con un incremento demográfico que registra el paso de una población mundial de 6 millones en el milenio 10 a. C., a 250 millones en el primer milenio[264].

Por otra parte, estos comienzos del Neolítico se corresponden con la segunda y tercera expansión de las lenguas. La primera expansión

[262] Cfr. A. Marshack, *The Origin of Language: An Anthropological Approach*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1992. Cfr. G. Ifrah, *Historia universal de las cifras*, Espasa Calpe, Madrid, 2000, *op. cit.* En los estudios sobre el origen del lenguaje los musicólogos son tan dignos de tener en cuenta como los filólogos. Cfr. Walter F. Otto, *Las musas y el origen divino del canto y del habla*, Siruela, Madrid, 2005.

[263] Cfr. P. Jay, *La riqueza del hombre*, Crítica, Barcelona, 2002, pp. 32 ss.

[264] Cfr. M. Livi Bacci, *Historia mínima de la población mundial*, Ariel, Barcelona, 2002, pp. 42-45.

de las lenguas coincide con la expansión del *homo sapiens* desde África al resto del planeta, incluida América, hace 40.000 años, que lleva consigo la difusión de las dos hipotéticas familias de lenguas originarias rudimentarias, la nostrática y la euroasiática. Y la segunda y tercera expansión se produce con los inicios del Neolítico y la explosión demográfica de los milenios 10 a. C. y siguientes, en que se generan las dos docenas de familias de lenguas reconocidas actualmente, entre las que se cuentan el indoeuropeo, sino-tibetano, esquimo-aleutiano, etc.[265]

Las diversas hipótesis que intentan datar el acontecimiento del diluvio y la figura de Noé, de los que hablan el *Génesis* y el poema de *Gilgamesh*, por una parte, y los mitos griegos por otra, lo sitúan entre el milenio octavo y el quinto a. C., y las que buscan datar el episodio de la construcción de la torre de Babel y la confusión de las lenguas, las sitúan entre el quinto y el tercer milenio a. C.[266]

Es decir, puede registrarse durante los milenios 8 a 5 a. C., una correspondencia entre 1) inicio y desarrollo de la agricultura y de los asentamientos urbanos, 2) explosión demográfica y grandes migraciones del Neolítico, 3) segunda y tercera expansión de las familias de lenguas en que se agrupan las lenguas actuales, 4) inicio y desarrollo del arte esquemático y 5) relatos bíblicos y mitológicos sobre el diluvio, la figura de Noé, la construcción de Babel y la confusión de las lenguas.

Estas correlaciones son todas hipotéticas, y se apoyan en hipótesis que continuamente se ajustan y desajustan, pero acotan, en un periodo de tiempo relativamente corto, casi como los 2000 años de nuestra era cristiana, un conjunto de acontecimientos sobre los que cada vez hay más información fiable.

Algunos genetistas, arqueólogos y lingüistas sostienen que un lenguaje como el nuestro, basado sobre todo en la función enunciativa y utilizado sobre todo para transmitir información (y no para funciones rituales de caza o cualesquiera otras formas de culto), existe sólo a partir del octavo, séptimo o sexto milenio a. C.[267]

[265] Cfr. Enrique Bernárdez, *¿Qué son las lenguas?*, Alianza, Madrid, 2004, cap. 3.

[266] Sobre la datación del diluvio, de Noé y de Babel, cfr. http://en.wikipedia.org/wiki/Deluge_(mythology) y http://en.wikipedia.org/wiki/Noah.

[267] E. Bernárdez, *op. cit.*, p. 160. Esa parece ser la opinión del propio Enrique Bernárdez. En

También cabe admitir que el uso y desarrollo del lenguaje para transmitir información se diera al principio de los asentamientos urbanos y de los cultivos agrícolas entre los individuos dedicados especialmente a estas tareas, es decir, entre las mujeres. En la mitología griega el dios de la comunicación y del lenguaje, Hermes, entrega el lenguaje como un don precisamente a las mujeres[268].

El mesolítico puede haber sido la fase de máximo estudio del cielo, del escrutinio de las señales de los tiempos, los rayos, las tormentas y los diluvios. Y sin duda ese estudio, y un conocimiento completo del comportamiento del sol, era imprescindible para la construcción a partir de 4.000 a. C., en Occidente, de los santuarios de Stonehenge al suroeste de Londres, y los de la costa atlántica francesa y española, y en oriente, de las pirámides de Babilonia y Egipto. En todas esas construcciones la disposición de lo construido se hace de manera que los rayos del sol en el solsticio de invierno o en el de verano alcancen a iluminar determinadas posiciones.

El Neolítico, con los asentamientos urbanos, trae consigo el nacimiento de las artes y las letras, y entre ellas, el de la aritmética, la geometría y la astronomía, que permiten esas construcciones megalíticas y el gran desarrollo de la arquitectura persa, babilónica y egipcia[269].

La consolidación, desarrollo y hegemonía de la función enunciativa del lenguaje es lo que hace posible el imperio del signo y, con ello,

realidad, todos ellos adoptan muy literalmente el punto de vista aristotélico de que la lengua y el hombre con la psique plenamente desarrollada empiezan con la *polis*, es decir, con los asentamientos urbanos del Neolítico.

[268] La tesis del origen femenino del lenguaje, además de encontrar su base en el mito de Hermes, en las figuras y vicisitudes del inconsciente colectivo (cfr. K. Kerenyi y Ortiz Osés, *Arquetipos y símbolos colectivos*, Ánthropos, Barcelona, 1994), y en las tesis de Marvin Harris sobre la relación y la cooperación entre mujeres y hombres a lo largo del proceso de formación de *Nuestra especie* (Alianza, Madrid, 1995), se expone en Richard Fester, *Protokollen der Steinzeit*, Munich, 1974, en Marie, E. P. König, *An Anpfang der Kultur*, Berlín, 1978, y se difunde al gran público a través de la novela fantasiosa *La grieta* de Doris Lessing, Premio Nobel de Literatura de 2007.

[269] Cfr. A. Rioja, «Sobre los dioses visibles: estrellas y planetas. Los orígenes de la astronomía griega», y F. Perez Herranz, «Entre Samos y Museo: la travesía por el número y la forma geométrica», ambos en J. L. González Recio, ed., *Átomos, almas y estrellas. Estudios sobre la ciencia griega*, Plaza y Valdés, Madrid, 2007.

la consolidación funcional del intelecto humano, y eso tiene lugar en los pocos milenios del Neolítico y el Calcolítico.

3. EL PRINCIPIO TRASCENDENTAL DEL LENGUAJE. EL HUMANISMO DE LA ESCRITURA

CUANDO Zeus descubre que Prometeo ha robado el fuego sagrado de los dioses para entregarlo a los hombres, decide castigarlos: «A estos, en lugar del fuego, les daré un mal con el que todos se regocijen en su corazón al acariciar su mal»[270], y encarga a Hefestos modelar en barro «a una hermosa y encantadora figura de doncella».

«Luego dio órdenes a Atenea que le enseñase sus obras, a tejer la tela trabajada con mucho arte, y a la dorada Afrodita que derramase en torno a su cabeza encanto, irresistible sexualidad y caricias devoradoras de miembros y a Hermes, mensajero Argifonte, le ordenó infundir cínica inteligencia y carácter voluble». Cada una de las diosas cumplió con esmero la orden dada por Zeus «y después el mensajero Argifonte tejió en su pecho mentiras, palabras seductoras y voluble carácter por voluntad del resonante Zeus; a continuación, el heraldo de los dioses le infundió voz y llamó a esta mujer Pandora, porque todos los que habitan en las moradas olímpicas le dieron un don, sufrimiento para los hombres, comedores de pan»[271].

Cuando el lenguaje empieza a utilizarse para transmitir información, y adquiere un papel preponderante la función enunciativa, entonces aparece también como un poder sagrado, como principio de bienes, y se considera como una acción divina o como un dios, al que se da el nombre de Hermes.

Hermes es el dios intelectual por excelencia, místico, que conoce los mundos de los inmortales, de los mortales y de los muertos, ladrón, que transita de un mundo a otro. Tiene bajo su patrocinio los juegos, la juventud, la fraternidad y los niños pequeños, y a él pertenecen

[270] Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 57-58, Alianza, Madrid, 1986, p. 71.

[271] Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 60-83, *op. cit.*, p. 71.

las cualidades de la «refutación» (élenchos), «palabra» (lógos), «declamación» (phonaskía), «proclamación» o «pregonación» (acción del heraldo, kerykeia), «notificación» o «noticia» (angelía), y la «pericia de los oradores» (retores)[272].

Es decir, a Hermes pertenecen las cualidades que corresponden a las funciones enunciativas del lenguaje, mientras que quedan reservadas para Orfeo las que corresponden a las funciones expresivas, al canto, a la mística de la purificación, y al inicio en las religiones mistéricas del libro.

A Hermes se le encomiendan las tareas educativas con los niños y jóvenes, tareas que consisten, en buena medida, en enseñarles a hablar y a expresarse, y puesto que es el dios del mensaje y de la comunicación, a él corresponde también la mentira y el engaño.

La historia de Hermes y de Pandora es un relato elaborado por y para pueblos que conocen la alfarería, como el relato de la creación del mundo del *Génesis* de los hebreos. Es decir, se trata de un mito de época neolítica, en el que los hombres, y particularmente los griegos, han descubierto la belleza y la ciencia porque han adoptado ante la realidad el punto de vista desinteresado, la actitud teorética, o lo que es lo mismo, porque han experimentado por primera vez la libertad frente a las acuciantes necesidades de la vida.

Esta primordial experiencia de la libertad y de la belleza, es igualmente experiencia del bien y del mal, de la culpa y de la purificación, y aparece también como conciencia del pecado y del castigo en relación con el origen de la propiedad y con el origen de la ciudad, tal como se expresa en la etimología de la palabra Caín, y en el parricidio de Remo por parte de Rómulo[273].

El lenguaje enunciativo tiene que sufrir también su proceso de secularización antes de poder ser contemplado y utilizado en términos meramente humanos, para lograr la comunicación y obtener

[272] Cfr. Aurelio Pérez Jiménez, «El mensajero Hermes y las propiedades astrológicas de su planeta Mercurio», en Aurelio Pérez Jiménez y Gonzalo Cruz Andreotti, *Aladas palabras. Correos y comunicaciones en el Mediterráneo*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1999, pp. 95-109.

[273] Cfr. el cap. 4 del presente volumen, «Límites urbanísticos y civiles del humanismo. Historia de la *polis*».

comprensión y consenso. Como si la forma originaria de la experiencia de la libertad fuera la de la culpa y no la del poder.

Hay diálogo porque hay libertad interior, y hay consenso porque hay libertad interior. La raíz del lenguaje es la libertad interior, y eso ha de poder verse tanto en la génesis trascendental como en la génesis empírica del lenguaje.

El conjunto de los procesos de marcar, signar y nombrar, son descritos por primera vez, de un modo neutro y no religioso, por Aristóteles en el *Peri hermeneias*, y a esa obra hay que remitir los estudios posteriores sobre el tema; en particular los de Hegel y Nietzsche sobre los procesos de poner nombre y hablar.

La voz y las palabras tienen su principio en los *pathemata tes psyches*, en los estados, afecciones y pasiones del alma[274]. Entre esas afecciones del alma se cuentan la antipatía y simpatía, el amor y el odio, lo útil y lo obstaculizador, etc., y es la mímesis y la representación de esas afecciones, llevada a cabo por la imaginación y la inteligencia, lo que constituye los signos.

La inteligencia no es solamente la idea clara y distinta, la conciencia de sí y el saber de sí, y sobre todo, no empieza por esas nociones. También es el conjunto de esas afecciones que despertaron en nosotros amor y odio, respuestas imitativas o réplicas innovadoras, y además por ahí es por donde empieza su génesis empírica. Estas afecciones dan lugar a imágenes que antes de emerger como tales quedan en la subjetividad «en el fondo de un abrigo muy sombrío, como el agua de un pozo nocturno o inconsciente, o mejor, como una veta preciosa en el fondo de una mina»[275].

La imaginación y la inteligencia producen el signo mediante una cierta mimesis, mediante una exteriorización de sí que es «el movimiento de la temporalización»[276]. El signo no es la síntesis de un concepto y una intuición, sino la unión de un concepto y una imagen que

[274] Aristóteles, *Peri hermeneias*, 2,3. 16 a3-4. Para un estudio más detenido del análisis aristotélico del proceso de signación y significación, cfr. J. Choza, *Conciencia y afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*, Eunsa, Pamplona, 1990 (2ª ed.), pp. 157-164.

[275] Hegel, *Enciclopedia*, § 453, citado por j. Derrida, *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1989, p. 111.

[276] J. Derrida, *op. cit.*, p. 114.

estaba «como una veta preciosa en el fondo de una mina», pero que a su vez procede del exterior[277].

El signo es como la pirámide egipcia que guarda en su fondo un sepulcro, el sarcófago de alguien que estuvo vivo. Pero el signo es arbitrario en cuanto que no guarda relación inmediata con aquello a lo que representa, sino que su relación con ello se denomina «querer decir», o sea, significar. La intuición inmediata del significante, la configuración de las piedras en la forma de una pirámide, no guarda ninguna relación con el sarcófago que hay en su fondo.

Entre el signo y lo significado hay más distancia que entre el símbolo y lo simbolizado. Entre el símbolo y lo simbolizado hay una relación de similitud o de contigüidad, como entre la sangre y la vida, el sexo y la fecundidad o el sol y el ojo. Pero entre el signo y lo significado no, como no la hay entre la pirámide y el sepulcro: «en el signo en tanto que tal, el contenido propio de la intuición y aquel del que ella es el signo no tienen nada que ver el uno con el otro»[278].

Pues bien, el pensamiento no opera directamente con síntesis de intuiciones y conceptos, sino que opera con símbolos cuando no es un pensamiento suficientemente diferenciado de la imaginación, y posteriormente con signos, a medida que la inteligencia se encuentra más diferenciada de la imaginación (quizá a partir del siglo VI a. C. en Grecia).

Precisamente porque el signo es más arbitrario que el símbolo, «hay más libertad manifiesta en la producción del signo que en la del símbolo» porque «el espíritu es más independiente y está más próximo a sí mismo» mientras que «en el símbolo, al contrario, está un poco más exilado en la naturaleza». Por eso «al nombrar, la inteligencia manifiesta un arbitrio y un dominio más libre en el uso de la intuición que al simbolizar»[279]. Al nombrar es más autónoma, construye más por cuenta propia y está menos bajo el imperio de lo inmediato

[277] El problema filosófico clave aquí es cómo se forma ese concepto, pero no nos vamos a detener ahora en él.

[278] Derrida, *op. cit.*, p. 119; Hegel, *Enciclopedia*, § 458, nota.

[279] Derrida, *op. cit.*, p. 121; Hegel, *Enciclopedia*, § 458. Aquí 'símbolo' significa representación de la fantasía, y no alude a la simbolización de los juicios reflexionantes.

y de lo empíricamente presente. Al enlazar unos signos con otros elabora más y mejor. Pues bien, ese movimiento de interiorización idealizante, más abstracta que la simbolización, es la temporalización, el tiempo (interior).

El tiempo (interior) es, como observó Kant, lo que supera la diversidad espacial y la conserva con una unidad que en la exterioridad no tenía. La seriación o secuencialización de lo espacial, de lo exterior, de lo disperso, según lo anterior, lo actual, lo posterior, es lo que hace inteligible la experiencia externa. Numerar el movimiento según el antes y el después, como Aristóteles había definido el tiempo, es lo que permite a la inteligencia abarcar el espacio y todo lo que hay en él, en la exterioridad. Eso es interiorizarla, es asumirla y es ser libre ante a ella.

Mientra más cercano se mantiene el pensamiento a la exterioridad y a la dispersión de lo heterogéneo espacial y más se nutre de ella, mientras más cercano y familiar al símbolo se mantiene, más próximo está el espíritu a la naturaleza en cuanto que 'lo otro' y más próximo a su sí mismo en tanto que sustancia inconsciente. Pero en este punto Gadamer insiste en una diferencia en la que ni Kant ni Hegel se detuvieron especialmente.

En los lenguajes tecnificados de la retórica forense o en los lenguajes formalizados de las ciencias matematizadas, mientras más cerca está el espíritu del signo tecnificado o formalizado, más se sitúa en plano de la objetividad, es más reflexivo y más se sitúa en la mismidad del objeto, en lo primero pensado, en el punto de partida de la ideación, o sea, en esa temporalización interna que suprime las diferencias y las heterogeneidades de lo exterior y las diferencias entre la exterioridad y el proceso de ideación.

En cambio, mientras más opera con el signo del lenguaje ordinario, más se centra en su sí mismo como verbo. En su sí mismo como origen extraconsciente, y en su sí mismo como origen intelectual, como «yo», como la primera persona, como hablante.

El lenguaje ordinario, en cuanto que débilmente formalizado, y en cuanto que operan en él múltiples formalizaciones no sistematizadas, presenta un mundo organizado desde una multiplicidad de perspectivas según las actividades vitales del hombre, y el sujeto aparece disperso en la diversidad de lo relevante para él.

Así es como aborda el estudio del sujeto la sociología fenomenológica, en esa línea se define el sentido común[280], y así es como caracteriza Gadamer la inconsciencia, la vida y la libertad del lenguaje. El que habla no piensa en el lenguaje y no es consciente de él, como sí piensa y es consciente el orador forense o el físico que busca expresiones matemáticas. El que habla piensa en las cosas, y se refiere a las cosas en un «querer decir», o sea, desde una libertad y un poder, que apunta a la mejor expresión para que el otro entienda[281], que apunta a la comunicación.

Esta libertad que se conquista mediante el signo, que hace al hombre señor de la realidad y dueño de sí mismo, y que le permite dirigirse a los otros y comunicarse con los otros desde su soberanía individual, tuvo su momento o sus momentos en la génesis empírica del lenguaje, en el proceso que va desde Babel hasta el despliegue completo del lenguaje ordinario en la *polis* hacia mediados del primer milenio a. C.

Lo que podría llamarse una actitud contemplativa, estética, teórica y desinteresada, esa que da lugar a la venus de Milo y a la geometría de Euclides, es algo que se prepara mediante los procesos mencionados, y que hace eclosión a mediados del primer milenio, con la consolidación y el desarrollo de la escritura alfabética, las artes y las ciencias.

Así es, desde luego, como lo interpreta Hegel, y, todavía con más fuerza, es como lo declara Husserl en su opúsculo sobre «El origen de la geometría».

«La humanidad está siempre presente a la conciencia como una comunidad lingüística inmediata y mediata. Evidentemente sólo a través de la lengua y de la amplitud de sus documentos, en cuanto comunicación posible, el horizonte humano puede ser ilimitado como lo es de hecho para el hombre»[282].

[280] Cfr. P. Berger y T. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1979 y C. Geertz, «El sentido común como sistema cultural», en *Conocimiento local*, Paidós, Barcelona, 1994, p. 107.

[281] Cfr. Husserl, *La crisis de la ciencia europea*, apéndice III (al § 9a), ed. it., Il Saggiatore, Milano, 1975, p. 384 ss. y Gadamer, *Verdad y método, II*, Sígueme, Salamanca, 1992, p. 151.

[282] E. Husserl, *La crisis de la ciencia europea*, apéndice III (al § 9a), *op. cit.*, p. 385. El opúsculo

Esa conciencia de la comunicabilidad universal o de la universalidad de la comunicación, de la supratemporalidad de los enunciados verbales, es posible según Husserl solamente mediante el lenguaje escrito. «La importante función de la expresión lingüística escrita, documentada, está precisamente en el hecho de permitir la comunicación, también sin un discurso personal inmediato o mediato, de ser, por decirlo así, una comunicación virtual. Así también la unificación de la humanidad se eleva a un nuevo grado. Desde un punto de vista puramente corpóreo, los signos lingüísticos son directa y sensiblemente experimentables. Tienen constantemente la posibilidad de ser vividos por la comunidad intersubjetiva»[283]. Y en la misma línea, todavía Gadamer apostilla que «en la escritura el lenguaje accede a su verdadera espiritualidad, pues la conciencia comprensiva llega frente a la tradición escrita a su plena soberanía»[284].

4. *ALADAS PALABRAS*. ESCRITURA Y MEDIOS DE COMUNICACIÓN

APRENDER, hablar, leer, escribir, comunicarse, saber y vivir constituyen un único proceso. Hay que desglosarlo en secciones para poder estudiarlas y desarrollarlas bien, o cada vez mejor. Al enfocar sobre un aspecto y prescindir de los demás se gana conocimiento de unas dimensiones y se pierde en perspectiva global. Aunque la perspectiva global también es una especialidad, la filosofía o la antropología, el enfoque puede ser tan variado en cada caso que caben muchas visiones generales del fenómeno.

La que se ha elegido aquí para el estudio de la historia cultural del humanismo se centra en la escritura y la comunicación, y, más en

«El origen de la geometría», es la parte de *La crisis...* correspondiente a los apéndices I, II y III, cfr. J. Derrida, *Introducción a «El origen de la geometría» de Husserl*, Manantial, Buenos Aires, 2000.

[283] *Ibídem*, p. 388.

[284] Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, p. 470.

concreto, en los soportes materiales de la escritura, en los sistemas de acumular y transmitir información, en los objetivos de la comunicación y en la organización de lo conocido, del saber. Porque son los más relevantes desde el punto de vista del consenso que se logra mediante el diálogo, en lo cual consiste la definición de hombre y de humanismo que se utiliza en nuestra cultura desde hace 2.500 años.

Aunque la historia humana se considera que comienza a partir de la invención y uso de los sistemas extrasomáticos de acumular y transmitir información, y, por tanto, con el Neolítico, con la escritura, se puede pensar también, como han hecho algunos historiadores y lingüistas de finales del siglo XX, que desde el mismo comienzo de la especie humana existen sistemas extrasomáticos de acumular y transmitir información.

Se puede acumular y transmitir información mediante la repetición e imitación de actividades como danzar para ir de caza, para hacer el amor o para enterrar a los muertos, o mediante actividades como obtener por golpes piedras afiladas y cortantes, cazar animales de diverso tipo, quitarles la piel, fabricar abrigos, preparar comidas y viviendas, engendrar, ayudar a parir, criar niños, etc., que es lo que tenían que aprender y enseñar los mayores a los jóvenes en esos grupos de entre 50 y 200 personas que eran las bandas o las tribus paleolíticas.

Esas tribus acumulaban y transmitían toda la información que necesitaban para vivir y no necesitaban más. No tenían más lenguaje que el expresivo y el imperativo, no sólo porque no tuviesen mucho de que hablar, como indica Bernárdez, sino, sobre todo, porque el saber que había que enseñar se transmitía mejor por imitación que por instrucciones.

Es lo que ocurría en el Neolítico con los esclavos, cuya lengua no era necesario aprender para instruirles en las tareas agrícolas, ganaderas y domésticas, y es lo que ocurre actualmente con los inmigrantes que en los países más desarrollados desempeñan igualmente tareas domésticas y agrícolas. No necesitan, para realizarlas, aprender la lengua del país anfitrión, ni los anfitriones de ese país necesitan aprender sus lenguas. Por eso tan frecuentemente los emigrantes no aprenden las lenguas de sus nuevos países, sino sus hijos. Y por eso Heródoto cuenta que dos esclavas africanas hablaban entre ellas como los pájaros, y no como los hombres (griegos).

En efecto, es muy difícil enseñar a planchar, a hacer las camas, a varear aceitunas o a recoger uvas por escrito. Quizá imposible, como es imposible enseñar a nadie a manejar un programa de ordenador sin manejarlo.

Por otra parte, cuando se empiezan a utilizar los sistemas extrasomáticos de acumular información denominados «escritura», en los preámbulos del Neolítico y a lo largo de todo él, quienes los utilizan son un mínimo grupo de «héroes» que se aventuran en la vanguardia de la tecnología, y que por eso tienen una consideración casi divina, como la de los escribas en Egipto y Mesopotamia.

La «alfabetización obligatoria y gratuita para el 100 % de la población» nunca estuvo entre los objetivos prioritarios de los faraones de Egipto, los sátrapas de Persia, los arcontes de Grecia o los senadores de Roma. Ni para ellos «escritura» ha significado en ningún momento eso. Enseñar a hablar, a leer y a escribir al 100% de la población es, justamente, el ideal de humanismo que proclama la Ilustración, que se recoge como uno de los derechos humanos, que asumen las naciones modernas, que la ciudadanía otorga, y que realiza el estado de bienestar a finales del siglo XX. Pero eso es, justamente, la larga marcha del humanismo en la historia de la cultura occidental.

No se puede decir, ni siquiera de los países occidentales actuales, que todos sus ciudadanos sepan hablar, leer y escribir correctamente las lenguas de sus propios países. Porque aunque no hay analfabetos estrictos, sí hay lo que se denominan «analfabetos funcionales», o sea, personas que por no utilizar habitualmente la lengua escrita en sus actividades laborales (domésticas o extradomésticas), ni la aritmética elemental, olvidan su utilización, y llega a ocurrir lo mismo incluso con la lengua hablada. Aún en las sociedades occidentales resulta admirable y es elogiada y apreciada la persona que habla bien.

Así pues, que se empiece a usar la función enunciativa del lenguaje, o la escritura, en un momento determinando de la historia, no quiere decir que todo el mundo empiece a usarla. A su vez, que muchos, o incluso la mayoría, no lo haga, no quiere decir que esos no hayan empezado la historia o que se queden al margen de ella (aunque esto último tiene en alguna medida su sentido).

Es posible que cuando los hombres empiezan a usar las funciones enunciativas del lenguaje, cuando empiezan a usarlo para transmitir información, sea un grupo de ellos quien lo haga, a saber, las mujeres. Y es seguro que cuando empiezan a utilizar la escritura, la utilizan también un pequeño número de hombres, de varones, para calcular las cantidades de grano que puede producir cada año una hectárea, y el número de personas que se puede alimentar con ese grano durante un año. También para contar el número de esclavos que necesita cada plantación, la cantidad de agua, etc.[285]

Es muy difícil decirle todo eso a los diferentes gobernadores y capataces de las provincias sin escritura. Son órdenes para quienes no están aquí y ahora, y no van a estar, y no se trata de información que pueda transmitirse por imitación. No se escribe, en cambio, cómo hay que meter un arado en un surco.

El comienzo del lenguaje enunciativo y de la escritura en el Neolítico es, por una parte, el comienzo del lenguaje enunciativo, hablado, en el medio doméstico, «privado» y femenino, y de la escritura en el medio político y laboral, «público» y masculino. Como en el medio doméstico es en el que tiene lugar la socialización primaria, las mujeres de los *sapiens*, que, como las de otras especies de mamíferos superiores, cooperan entre sí en los cuidados del hábitat y en la educación de la prole, enseñan inmediatamente a hablar a los niños, que aprenden en el lenguaje enunciativo en el periodo de los primeros cuatro años de vida, y que enseguida lo utilizan cuando crecen y pasan al medio laboral público y al medio político público. Eso es lo que recoge el mito de Hermes como el que confiere a la mujer el don del lenguaje, en un momento en que la mujer ya no es el bien raíz que era en el Paleolítico y no se valora por su rendimiento reproductivo sino por su hermosura. Belleza y función enunciativa del lenguaje aparecen en la mujer, en Pandora, a la vez, bien avanzado el Neolítico.

El comienzo de la escritura es otro. Algunos héroes, varones, a los cuales se reverencia en Egipto y Mesopotamia como «escribas»,

[285] Cfr. Georges Ifrah, *Historia universal de las cifras*, Espasa Calpe, Madrid, 2001, cap. 8, pp. 201 ss. y Alberto Manguel, *Una historia de la lectura*, Alianza, Madrid, 2003, cap. 2, pp. 49 ss.

despliegan especiales habilidades en un ámbito completamente nuevo, que es el de la contabilidad, la medida, el cálculo, la distribución, el transporte, etc. Como se trata de una actividad muy especializada realizada por una exigua minoría de varones adultos, su conocimiento no se adquiere espontánea e inmediatamente por nadie. Son saberes esotéricos, que corresponderán posteriormente a la socialización secundaria y a los estudios universitarios.

Los varones, cuando pasan a desarrollar las actividades propias del ámbito público, utilizan el lenguaje enunciativo y la escritura de maneras novedosas, para llevar a cabo hazañas insólitas, a saber, anunciar a varias tribus reuniones para organizarse y planificar la construcción de la ciudad, implorar a los dioses su ayuda para esos y otros cometidos, exponer a las tribus agrupadas la nueva ley de la ciudad, proponer una alianza y organizar el asedio Troya, etc. El nuevo uso del lenguaje pasa así a ser algo de los reyes y sacerdotes, de los jefes y grupos de jefes, es algo de los cuadros de mando. A ellos les asiste Hermes, y por eso se comunican entre sí con «aladas palabras».

Eso es lo que conservamos de aquellas primeras formas de lenguaje enunciativo y de escritura. Inscripciones de leyendas y lemas para los muertos, contabilidad de grano y títulos de propiedad que aparecen en el tercer milenio a. C., como los jeroglíficos, ideogramas y textos que 'hablan' de la creación del imperio Egipcio. Códigos de reyes que se escriben en el segundo milenio a. C., como el de Hamurabi. Intensa actividad transhumante, bélica y comercial, de poblaciones cada vez más numerosas, entre Turquía, Persia, Mesopotamia y Egipto, como la marcha de Abraham desde Ur de Caldea a las orillas del Nilo.

En el segundo milenio a. C. se completa la secularización del lenguaje escrito, que se difunde en etiquetas de mercancías y precios con caracteres del alfabeto de los comerciantes que más surcan el Mediterráneo, los fenicios[286]. Posteriormente, en el primer milenio a. C., se generaliza el uso de esos caracteres adaptados a su estilo por los griegos, por los sirios o los persas, y se transponen a escritura revelaciones

[286] El alfabeto fenicio se crea hacia el 1.500 a. C., cfr. Georges Ifrah, *op. cit.*, cap. 17, pp. 523-524.

religiosas, poemas épicos y cantos litúrgicos que se conservan mediante la tradición oral, femenina para unos contenidos y masculinas para otros. Se produce entonces, entrado ya el primer milenio a. C., la aparición de los «libros»sagrados, con la redacción escrita de la Biblia judeocristiana, de los relatos épicos como los poemas homéricos, etc.[287]

Hacia mediados del primer milenio a. C., en Grecia el lenguaje enunciativo y la escritura han pasado de los reyes, sacerdotes, escribas y doctores de la ley, a todos los propietarios de tierra, y la propiedad misma de la tierra se encuentra también en manos de un grupo suficientemente amplio de cabezas de familia. Entonces, en algunas localidades de la península surgen, entre esos grupos, suficientes individuos libres, con tiempo libre, libre de las tareas necesarias para la supervivencia inmediata, y pueden dedicarse a crear las primeras formas de ciudad y de ciudadanía, y las primera formas de democracia. Entonces empieza a tener lugar también, entre ésos que tienen tiempo libre, el aprendizaje y la enseñanza de cosas que no son inmediatamente necesarias para la vida ni para la gestión de la *polis*, como el aprendizaje y la enseñanza del firmamento, de las forma de la tierra, de los números, de la amplitud y duración del cosmos, del pensamiento humano, del pasado humano.

En la medida en que la generación de la riqueza y la afirmación de la propiedad, la organización y gestión de la ciudad, y el conocimiento del mundo y de lo humano, dependen de esas herramientas lingüísticas, del lenguaje enunciativo y de la escritura, la realización

[287] Moisés se suele datar hacia mediados del segundo milenio a. C., como contemporáneo de Ramses II, antes de la creación del alfabeto fenicio y del hebreo. La trasposición a escritura de la revelación mosaica tuvo lugar tras la destrucción del templo construido por Salomón en el siglo X a. C. y tras la cautividad de Babilonia, a partir de la construcción del segundo templo con las discusiones rabínicas que tuvieron lugar entonces y con las codificaciones posteriores (http://it.wikipedia.org/wiki/Tanach). En el caso de la Biblia, el tránsito de la «Palabra sagrada» a la «Escritura sagrada» se produjo no sin graves conflictos y enfrentamientos religiosos, entre los partidarios de escribir en pergamino o papiro la palabra de Dios, como se había grabado en piedra la Ley, para que se pudiera conservar, venerar y transmitir más adecuadamente, y los partidarios de mantener la revelación divina en el corazón vivo del hombre, es decir, en la memoria, sin exponerla a la profanación de que quedara inscrita en un medio impersonal e inanimado.

del hombre, el ideal del hombre, se cifra en el aprendizaje y la destreza en el uso de las letras. Eso son las humanidades y ese es el ideal de humanismo tal como se constituye en la Grecia clásica y como se consolida en la Roma republicana primero y en la Roma imperial después.

A mediados del primer milenio ya se ha completado en Grecia la emancipación del elemento verbal del rito, y los mitos desplegados a resultas de ello han generado los diferentes ámbitos de la cultura, cada una con su forma de lenguaje propio: la religión y el lenguaje religioso, la *polis* y el lenguaje senatorial y parlamentario, el derecho y la corte judicial con el lenguaje forense, el mercado con el lenguaje económico (del que forma parte la acuñación de moneda), el arte y los lenguajes poéticos, la ciencia y los lenguajes formalizados de la astronomía, la aritmética y la geometría, y la filosofía[288].

Con la autonomización de la estética que se produce hacia mediados del primer milenio a. C. en Grecia, se produce la diferenciación entre poética, retórica y lógica, y a veces su antagonismo, con sus lenguajes respectivos y con la correspondiente diferenciación y a veces antagonismo de sus objetos propios, la belleza, el bien y la verdad[289].

Todas esas modalidades del lenguaje pertenecen al orden del aprendizaje y la enseñanza superior, profesional, y pertenecen al ámbito de los varones, al de la vida pública, profesionalizada o especializada, a la vida limitada a un tercio de las horas del día y a un tercio de los años de la vida (de la duración de la vida en la Antigüedad).

El lenguaje ordinario, por su parte, el lenguaje de la vida ordinaria, de la vida no especializada, no profesionalizada y no limitada, el lenguaje del sentido común, que comparten todos, los varones con las mujeres y cada uno de los especialistas que la división del trabajo ha creado, es el que enseñan las mujeres en el hogar en los primeros años de vida, y el que usan todos los habitantes de la ciudad, ciudadanos y campesino, mujeres y esclavos, niños y artesanos.

Cuando son numerosas las ciudades con poblaciones en las que se da semejante división del trabajo e intercambio entre todos los

[288] J. Choza, *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, cap. 2.

[289] Cfr. G. Carchia, *Retórica de lo sublime*, Tecnos, Madrid, 1994.

grupos e individuos, entonces las ciudades se relacionan entre sí como ciudades libres o como integradas en la administración de un imperio. Entonces se generan, como parte de la maquinaria administrativa, o como formación espontánea de la iniciativa privada, los servicios de acumulación, organización y transmisión del conocimiento y la información.

A partir del siglo VI a. C. se inventan los libros, en forma de tablillas o de rollos, con el soporte material del pergamino o el papiro, primero en Mesopotamia, luego se crean las bibliotecas[290], se establecen los servicios de correos, y aparecen las cartas. Entonces los medios de comunicación tramitan conocimientos e información completamente particular y vital, como la carta de un hermano a otro en la Grecia alejandrina:

«Lucio a su hermano Apolinar, salud. Desde la muerte de Zópiro hay quienes pretenden a Tais, la hija de Anfitales; y como tu me hablaste una vez sobre ello, te lo hago saber para que, si sigues interesado, te decidas antes de que te la quiten; pues el hijo de Sebastiano ya no tiene madre.

Si haces salazón de pescado para ti, envíame una vasija. Saluda a los niños de mi parte y de Isidorión. Te deseo que sigas bien»[291].

5. TRADUCCIONES Y UNIVERSIDADES. IMPRENTA Y HUMANISMO

TRAS la caída del Imperio Romano los monasterios, las ciudades y los nuevos reinos emergentes se proponen, primero salvar y reconstruir, y después ampliar y difundir la lengua y el saber de los maestros griegos y romanos y de los padres cristianos. Lo hacen y al hacerlo llevan a cabo la síntesis entre el modo griego de conocer según la ciencia, el

[290] Sobre la aparición del libro, las bibliotecas griegas y romanas, y los inicios de la circulación del libro, cfr. Hipólito Escolar, *Historia del libro*, Pirámide, Madrid, 1988, caps. 2-8.

[291] Aurelio Pérez Jiménez y Gonzalo Cruz Andreotti, *Aladas palabras. Correos y comunicaciones en el Mediterráneo*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1999, p. 8.

modo romano de organizar según el derecho, y el modo cristiano de experimentar la libertad de la voluntad como poder soberano[292]. El resultado de esa mezcla durante el periodo que va desde el siglo V a siglo XV es lo que se ha llamado Europa, y también cultura occidental, y que ha generado la concepción del hombre que se expresa en la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948.

Tras la caída del imperio romano la situación en muchos lugares de la naciente Europa guardaba muchas analogías, en lo que se refiere a la escritura y la comunicación, con el periodo anterior al siglo VI a. C., es decir, con la época heroica griega. Apenas hay ciudades ni comercio, apenas hay escritura, apenas hay medios de comunicación, y escasamente se da el acuerdo entre los hombres para organizarse pacíficamente. La organización viene dada más bien por la capacidad para la defensa y el ataque por parte de pequeños grupos de población, es decir la organización depende de la fuerza, y no de los acuerdos, como es lo propio del feudalismo.

Desde el punto de vista del saber, la escritura y la comunicación, las claves de ese proceso de reconstrucción de un mundo amplio, interconectado y transitable, como fue antes el Imperio Romano y como fueron después los nacientes países europeos, fueron, en primer lugar, los monasterios y los traductores, en segundo lugar las universidades, las bibliotecas y los libros, en tercer lugar la imprenta y la difusión del conocimiento, y en cuarto lugar el tránsito del latín a las lenguas vernáculas y nuevamente las traducciones. Todo ello acontece llevando consigo inevitablemente una reflexión sobre el lenguaje y unas nuevas configuraciones lingüísticas.

La primera analogía que cabe señalar entre el origen del lenguaje enunciativo y de la escritura en los comienzos del Neolítico y en la Edad Media, es que el lenguaje enunciativo o lenguaje ordinario pertenece al ámbito doméstico y privado y se desarrolla en él, enseñándolo en la primera infancia las mujeres, y la escritura al ámbito de los cuadros directivos, de lo profesional y lo público, siendo desarrollado por los hombres, es decir, por clérigos.

[292] Cfr. Jesús de Garay, *El nacimiento de la libertad. Precedentes de la libertad moderna*, Thémata, Sevilla, 2007.

La administración romana fue asumida, restaurada y gestionada por la iglesia mediante monasterios, abadías y sedes episcopales, auténticos centros de administración y de gobierno. Los monasterios y abadías contaban con una biblioteca, salas de lectura, de traducciones, y se abastecían de alimento material a partir de sus huertas y de alimento espiritual a partir de sus bibliotecas, mediante las copias, traducciones y ediciones de libros[293]. Durante la época oscura, desde el siglo V al X, fueron los monasterios la reserva del saber y de la comunicación.

En 529 Benito de Nursia funda el monasterio de Montecasino, al sur de Roma, y establece la regla para sus monjes bajo el lema «ora et labora», que sería el modelo para los numerosos monasterios posteriores. En ella se prescribe que los monjes deben leer o escuchar la lectura en voz alta de obras sagradas, y que se les ha de entregar un libro a cada uno al comienzo de la cuaresma. Esas prescripciones generan bibliotecas en los monasterios, no sólo de libros de espiritualidad, sino también de los clásicos griegos y latinos, pues había que aprender latín y griego para leer los libros espirituales, y, por supuesto, para escribirlos[294].

A partir de siglo XI se inicia un renacimiento económico, demográfico, comercial y urbanístico en Europa, que dará como resultado dos siglos después la aparición de las catedrales, las universidades. En 1084 Bruno de Chartreuse funda la orden de los cartujos, a cuyos monjes se les prohibía la predicación y la actividad docente y se les prescribía la contemplación en completo silencio. Como no podían hablar, su principal ocupación fue escribir, y en concreto, el trabajo en la copia de libros. «Por ello, en sus celdas individuales los monjes tenían a su disposición pergamino, plumas, tinta y una regla»[295].

[293] Hipólito Escolar, *Historia del libro*, Pirámide, Madrid, 1988, cap. 10, pp. 208 ss.

[294] Hipólito Escolar, *op. cit.*, p. 213. «Los monasterios importantes destinaban una habitación para la copia de los libros, el escritorio [*scriptorium*], colocado cerca de la biblioteca, en una sala con ventanales, junto a cada uno de los cuales había una mesa para los copistas [...] Se evitaba el ruido y estaba prohibido que otros monjes les dirigieran la palabra durante su trabajo. El escritorio era distinto de la oficina donde se redactaban los documentos administrativos y legales», *ibídem*, p. 229.

[295] H. Escolar, *op. cit.*, p. 263.

En el siglo XIII los centros docentes, bibliotecas y academias de fundación religiosa y algunas otras de creación civil se convierten en universidades, en centros de enseñanza superior cuyo elemento de trabajo es el libro. La afluencia de 'clientes' a las universidades multiplica la demanda del libro, lo que a su vez aumenta la demanda de pergaminos y la escasez y subida de precios de la piel de carnero, y provoca la utilización creciente del papel, que se conoce y utiliza desde el siglo X.

A partir del siglo XIII el crecimiento de estudiantes universitarios y la demanda de bachilleres en artes registra un incremento ininterrumpido, porque saber leer y escribir es un buen modo de ganarse la vida. En efecto, el *trivium* y el *quadrivium* enseñan a hablar y a escribir y la aritmética y geometría necesaria para llevar la contabilidad de las actividades productivas, comerciales y financieras. El crecimiento demográfico y urbano, el desarrollo económico (productivo, mercantil y financiero) y la multiplicación de las universidades en cantidad de instituciones y en número de alumnos son factores que se realimentan recíprocamente. No por casualidad los siglos XII y XIII son los siglos del renacimiento de las ciudades, y del nacimiento de las universidades, la banca y el derecho mercantil.

El idioma oficial de las universidades es el latín, pero cuando nacen y se desarrollan ya se ha iniciado la producción literaria escrita en lenguas vernáculas. En efecto, el *Poema de Beowulf* se escribe en el siglo X, la *Chanson de Roland* se escribe entre 1060-1065, el *Poema del Cid* hacia 1200, y poco después, Alfonso X el Sabio (rey de Castilla y de León entre 1252 y1284) despliega una política lingüística de apoyo a la prosa en lengua romance, y la utiliza como lengua oficial para los documentos del reino. A la vez, Dante (1265-1321) escribe *La divina comedia* y algunas otras obras en italiano. Es decir, desde que en 476 Odoacro toma Roma y depone al último emperador, Rómulo Augústulo, hasta que se crean las nuevas lenguas que empiezan a utilizarse en obras literarias y documentos oficiales, transcurren ocho siglos.

El desarrollo económico y urbanístico se produce en la Europa noroccidental, que es donde se ponen en cultivo tierras anteriormente ocupadas por bosques y donde tienen lugar algunas innovaciones técnicas que permiten el cultivo más intenso de esas tierras, como el

arado de rejas de hierro y otros[296]. De hecho, el número de ciudades 'muy grandes' (de más de 30.000 habitantes) se concentraban exclusivamente (con excepción de las tres ciudades 'muy grandes' de la España islámica, Sevilla, Córdoba y Granada) en el norte de Italia (5 ciudades) y en los Países Bajos (4 ciudades), rodeadas por Colonia, París y Londres[297].

En esas ciudades es donde el crecimiento de las instituciones universitarias y mercantiles se da con ritmo más vivo, donde circula el libro con más intensidad, donde antes empieza a escasear el pergamino, donde más se encarece la copia de libros, donde con más empeño se buscan soluciones y donde uno de los hombres más empeñados, un herrero de Maguncia que había estudiado en la universidad de Erfurt, Johannes Gutenberg, inventa la imprenta hacia 1440.

La imprenta ya había sido inventada y era utilizada en China, como el papel, y también era utilizada en el Medievo para hacer estampados de telas y algunos 'carteles'. A lo largo del siglo XV en Alemania numerosos 'empresarios' buscaban el modo de reducir el tiempo de copia de los libros y reducir costes, y en ese contexto es en el que Gutenberg encontró primero una solución aceptable.

A pesar de que una imprenta requería una fuerte inversión, en 1480 había 150 ciudades con imprenta, de las cuales 50 estaban en Alemania y 30 en Italia. Maguncia había dejado de ser la capital de la imprenta y el centro del libro había pasado a serlo Venecia[298].

En los diez siglos transcurridos desde la caída de Roma, los pueblos bárbaros, impregnados con el espíritu de Grecia, Roma y el cristianismo, han desarrollado un ideal humano que se expresa en sus producciones literarias y artísticas, y un tipo humano que se encuentra realmente en sus sociedades protagonizando el desarrollo de su economía y el crecimiento de sus ciudades y sus instituciones.

La literatura y el libro han universalizado una ejemplaridad en el ámbito de lo público que se aprende desde la infancia en el ámbito

[296] Cfr. P. Jay, *La riqueza del hombre*, Crítica, Barcelona, 2002 y Norman J. G. Pounds, *La vida cotidiana. Historia de la vida material*, Crítica, Barcelona, 1999, caps. V y VII.

[297] Norman J. G. Pounds, *op. cit.*, pp. 341-342.

[298] H. Escolar, *op. cit.*, p. 296.

doméstico, y que viene determinada por el estilo individual, por la soberanía de la voluntad y de la conciencia personal, y por la semejanza con Dios en la creatividad mediante el uso de los recursos expresivos, especialmente el lenguaje. «Vir bonus dicendi peritus».

Esa ejemplaridad es el patrón mediante el que se forman unos varones que realizan la síntesis entre los modelos aprendidos en la lengua latina y los ejemplares realizados en lenguas romances. Aprenden cortesía en la corte, civismo en la *civitas* y urbanidad en la urbe[299].

Aprenden lo que es el «realismo» en la traducción del modelo ideal al medio real, y lo expresan en la nueva literatura y en las nuevas artes, ésas que se perfilan como «bellas artes» y que se separan cada vez más de las artes y oficios serviles[300].

Son hombres cuya vida es traducción, comprensión de lenguas diferentes, tránsito de un medio cultural a otro[301], y para los cuales ser ellos requiere una síntesis personal, una interpretación libre, «según su conciencia», de lo trasmitido y asumido. Eso es lo que hacían Erasmo y Lutero, Moro y Vives, eso es lo que más tarde Hegel llamaría formación y lo que más tarde Gadamer llamaría «historia de la conciencia efectual»[302].

Durante todo el Medievo las vías de comunicación, las «carreteras» y rutas marítimas, no son mejores que en el imperio romano, ni más seguras. Son peores y más peligrosas. Los servicios de intercambio de información, de «correos» y mensajería, de transporte de mercancías y de «pasajeros» son igualmente precarios, y los viajes aventuras imprevisibles para los que se requiere mucha protección

[299] Cfr. Norbert Elías, *La sociedad de los individuos*, Península, Barcelona, 1990.

[300] Sobre el nacimiento del sistema de las artes, el estilo, y el modelo de hombre renacentista, cfr. Higinio Marín, *La invención de lo humano. La génesis sociohistórica del individuo*, Encuentro, Madrid, 2007 y Francisco Rico, *El pequeño mundo del hombre*, Alianza, Madrid, 1988 y *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*, Alianza, Madrid, 1993.

[301] Cfr. Emilio Ortega Arjonilla, *Apuntes para una teoría hermenéutica de la traducción*, Universidad de Málaga, Málaga, 1996.

[302] Cfr. Hegel, G. W. F., *Filosofía real*, F.C.E., México, 1984, «Filosofía del Espíritu», III, «Constitución», pp. 208-226; H. G. Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 38 ss.

sobrenatural (las advocaciones de Nuestro Señor o Nuestra Señora del Buen Viaje se multiplican en esa época)[303].

Con unos soportes materiales para el contenido y transmisión de la información tan precarios, los hombres del Medievo crearon unas ciudades y una vida urbana basada en la comunicación y el intercambio que se organizaba, al igual que el saber contenido en las *Sumas teológicas*, jerárquicamente en torno a un centro sagrado, y que diez siglos después de la caída del imperio romano lo había reconstruido y ampliado, y estaba en condiciones de superarlo.

Por supuesto, tenían más consistencia que Roma para constituirse como «imperio», en el sentido de que tenían más certeza de sus orígenes, de su identidad, y de los motivos y legitimidad de su expansión (la difusión de la fe cristiana). Pero la conciencia de esa legitimidad tardó mucho en clarificarse. El debate sobre si los maestros de la Antigüedad eran insuperables o si con los nuevos descubrimientos habían sido superados duró algunos siglos[304].

6. LA ENCICLOPEDIA, LA PRENSA Y LA OPINIÓN PÚBLICA

DESDE el Renacimiento hasta el siglo XIX el ideal de *humanitas* se seculariza y pasa de basarse en el orden sobrenatural a basarse en la razón y la naturaleza. Se universaliza y pasa de referirse a la cristiandad como mundo conocido a referirse a todos los habitantes del planeta en sus dimensiones reales comprobadas y recorridas. Se racionaliza, y pasa de basarse en la razón práctica y las letras, a basarse en la razón teórica y las ciencias.

Los soportes materiales de la comunicación pasan de ser el pergamino, el papel y el caballo, a ser las carreteras, los ferrocarriles, las ondas y la electricidad; los servicios de correos, telégrafos y teléfonos.

[303] Cfr. José Roda Peña, *Hermandades sacramentales de Sevilla: una aproximación a su estudio*, Guadalquivir, Sevilla, 1996.

[304] José Antonio Maravall, *Antiguos y modernos. La idea de progreso en el desarrollo inicial de una sociedad*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1966.

Los medios de comunicación pasan de ser solamente los libros, a ser, junto con los libros, los periódicos y revistas, la radio y el cine. La organización del saber pasa, de basarse en las claves del orden sistemático, a basarse en las claves del orden alfabético con la *Enciclopedia*. El objetivo de la comunicación sigue siendo el consenso, lo bueno y lo conveniente para la comunidad humana, pero ahora eso significa la universalización del mercado y la unidad ética y científica de la humanidad. Ese objetivo se mantiene inalterado a lo largo del siglo XX, aunque a lo largo de él cambian los soportes materiales, los medios y la organización de la información y la comunicación.

En el siglo XVI, recién descubierto el continente americano, los reinos de Europa empiezan a constituirse en estados modernos, que tienden a una expansión completamente global sobre los cuatro nuevos continentes. La marina de Castilla, a través de Elcano, Legazpiz y Urdaneta, traza las cartas de navegación y dibuja el flujo de las corrientes marinas que permiten navegar el océano Pacífico de México (Nueva España) a Filipinas y Japón (Zipango) y viceversa[305]. Sobre esas cartas se consolida el proceso de colonización de Portugal y España, y se despliega el de Inglaterra, Holanda y Francia.

Los reinos se asientan sobre ciudades cada vez más pobladas, más ricas y más poderosas, que tienden a medir con sus recursos la totalidad del universo conocido, como hicieron los primeros *sapiens* en su debut en el Paleolítico superior. Pero ahora el *logos* medía el mundo también mediante la acción, la organización y la administración de los recursos. Antiguamente el imperialismo egipcio, macedonio o romano, escasamente incidía en África o Asia, y dejaba el desarrollo cultural de sus pueblos a sus propios ritmos autónomos. Ahora, el nuevo imperialismo penetra y asume la totalidad de esos territorios, y los de América y Oceanía, los integra en sus propios procesos de desarrollo, y encamina la totalidad del planeta y de la especie humana hacia una configuración unitaria.

Los primeros siglos de la Modernidad están marcados por la convergencia hacia la unificación del poder en los nuevos reinos europeos.

[305] Carlos Prieto, *El Océano Pacífico. Navegantes españoles del siglo XVI*, Alianza, Madrid, 1984.

En esa dirección apunta la acción de los habitantes de las ciudades, de los burgos, cada vez más conscientes de su autonomía individual, y cada vez más deseosos de hacer valer políticamente su protagonismo económico y cultural, y la acción de los monarcas, cada vez más conscientes de la utilidad de unificar el poder de los antiguos nobles y los de la nueva y poderosa población de los burgos, de la burguesía, en una única instancia.

Prácticamente en ningún caso dicha unificación se consigue sin revoluciones y guerras. Casi siempre de la burguesía contra la nobleza apoyándose en la corona, o sin apoyo ninguno, contra la nobleza y la corona conjuntamente, o de la corona contra la nobleza apoyándose en la burguesía. Es el tipo de enfrentamiento en el que surge el estado absolutista español y francés en el siglo XVI, el estado parlamentario británico a partir de las guerra civiles en el siglo XVII (1642-1649), y los restantes estados parlamentarios europeos en los siglos XVIII y XIX.

La constitución de una única instancia de poder, mediante la absolutización de la corona o mediante el pacto social, permite una organización «racional» de la administración mediante la homogeneización de los administrados según grupos de población, de los territorios del reino según departamentos y de los espacios de los nuevos continentes según virreinatos y colonias. A su vez, la comunicación entre la corona, los departamentos y las colonias podía establecerse mediante 'reales' compañías comerciales, con un apoyo más o menos directo de las fuerzas militares de la corona primero y de los ejércitos nacionales después, que podían garantizar la seguridad de circulación por las rutas marítimas y las rutas terrestres, como Estrabón cuenta que estaban aseguradas en su época por el ejército romano.

Naturalmente esta organización y administración eran las de la corona y las de las compañías, pero en ambos casos el modelo era uno y el mismo, la racionalización de la actividad.

«En todas partes el desarrollo del estado moderno comienza cuando el príncipe inicia la expropiación de los titulares 'privados' de poder administrativo que junto a él existen: los propietarios en nombre propio de medios de administración y de guerra, de

recursos financieros y de bienes de cualquier género políticamente utilizables»[306].

La racionalización de la actividad, a su vez, tenía como modelo la racionalidad científica, que había deslumbrado absolutamente al mundo (culto y cultivado) con la física de Galileo y Newton, las matemáticas de Pascal y la geometría analítica de Descartes, el cálculo infinitesimal de Leibniz, etc.

El espíritu científico se basaba en el proceder de la ciencia, que consistía en no admitir como válido ningún conocimiento cuya verdad no pudiera ser comprobada por cualquier persona en las condiciones establecidas, y no pudiera ser expuesta en un lenguaje inequívoco y universalmente comunicable. Dicho de otro modo, la ciencia aparecía como un sistema de control de calidad del conocimiento basado en lenguajes formalizados.

Esa racionalidad científica dio lugar a una organización del saber y de su transmisión que se plasmó en el proyecto cultural más representativo de la Ilustración, a saber, *L'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, editada entre los años 1751 y 1772 en Francia bajo la dirección de Denis Diderot y Jean d'Alembert.

El examen de las vicisitudes de ese proyecto que fue la Enciclopedia, pone de relieve que la conquista de un nuevo lenguaje, un nuevo medio de comunicación y una nueva organización del conocimiento, no tenía menos obstáculos políticos y físicos que la misma revolución francesa, la medición del cuadrante del meridiano terrestre, la remodelación de París en la década de 1850, o la construcción de la red de ferrocarriles franceses.

La Enciclopedia realiza el principio de libertad, igualdad y fraternidad por el procedimiento de homologar en sus páginas todos los saberes, artes y oficios: la panadería, la cuchillería, la calderería, la marroquinería. Por otra parte valora las actividades propias de la burguesía, el trabajo, la artesanía, y la industria, el comercio y la agri-

[306] Max Weber, *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1980, p. 91 y *Economía y sociedad*, F.C.E., México, 2002.

cultura, junto a los valores tradicionales de la nobleza que ponía por delante los «los altos hechos de armas»[307].

Esa homologación la lleva a cabo la Enciclopedia mediante la selección de los contenidos, pero hay otra «revolución» más radical en la organización del saber, que es la adopción del orden alfabético para clasificar las materias.

Si lo propio de las *Sumas* y de las ciudades medievales era la organización del saber y de la vida urbana en torno a un centro que se consideraba la cumbre y la raíz de la realidad toda, y mediante una jerarquía bien establecida, lo propio de la Enciclopedia y de la ciudad moderna es la racionalización del saber y de la vida según procedimientos de máxima facilidad para conseguir en cada momento el saber que se necesita y la ubicación que se necesita.

El orden alfabético supone una desformalización completa en la organización del saber, como la nueva urbanización en torno a los núcleos industriales supone una desformalización de la antigua vida agrícola de unas poblaciones, que ahora sustituyen el ciclo de las estaciones (primavera, verano, otoño, invierno) por el ciclo de los turnos de trabajo en las factorías.

Pero no solamente se organiza racionalmente el saber y la ciudad, el trabajo y la vida. Se organiza también racionalmente el planeta en toda su extensión y en toda su duración.

En 1790 Talleyrand propone a la Asamblea Nacional la creación de un sistema nuevo de medidas proclamado por la autoridad real, y que aboliera los diferentes sistemas de medidas que en cada territorio tenía establecido el señor del lugar según sus conveniencias fiscales.

Dos astrónomos de la Academia de las Ciencias, Jean Baptiste Joseph Delambre y Pierre François André Méchain, se encargan de la medición de la tierra y del establecimiento del metro como unidad de medida de longitud, en una expedición que dura desde 1792 a 1799, por encima y por en medio de las guerras y revoluciones que tuvieron lugar en Europa durante esos años.

[307] http://es.wikipedia.org/wiki/L'Encyclopédie. Hay versión gratuita on-line de la Enciclopedia en francés en: http://diderot.alembert.free.fr.

Francia crea y empieza a utilizar el Sistema Métrico Decimal, que se extiende a otros países a lo largo del siglo XIX. Por otra parte, se traza el cuadro de las edades geológicas de la tierra con los trabajo del escocés Charles Lyell (1797-1875). Con estas aportaciones científicas se completó el cuadro de meridianos y paralelos que esbozara veinte siglos antes Erastóstenes y se fijaban las distancias entre cualesquiera puntos del planeta. Paralelamente, se inicia el inventario de vegetales, animales y humanos por parte de Linneo (1707-1778), y por parte de Charles Darwin (1809-1882), según una clave empírica y racional.

La metafísica antigua, cuyo objetivo era realizar un inventario completo de las realidades existentes y de las relaciones entre ellas, pasaba a ser sustituida por la ciencia moderna, que realizaba lo mismo desde el punto de vista empírico con más garantías de verdad. La totalidad de lo real podía ponerse a disposición de todo el mundo a través de las Academias y los Museos, creados para tal fin en los siglos XVII y XVIII, con una capacidad de instrucción que nunca había resultado posible para la metafísica.

Con esa misma racionalidad había redactado Felipe II las *Ordenanzas sobre descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias*[308], con ese espíritu se construyen las ciudades nuevas como Buenos Aires y Nueva York, y con ese sentido se reforman las ciudades antiguas a medida que la Modernidad lo requiere, como hacen Haussmann y Napoleón III con París entre 1840 y 1850.

La racionalidad moderna, que se había aplicado a todas las realidades, se aplica por fin a la vida y a la libertad humanas, con el *Código de Derecho Civil* de Napoleón, por el que se establecen las condiciones reales, empíricas, de la libertad, la igualdad y la fraternidad, y las claves para la construcción del estado moderno, de la ciudad moderna y de la ciudadanía moderna.

Esta racionalización intelectualista operada a través de la ciencia y de la técnica, no significa un mayor conocimiento de las condiciones de vida, y de la vida misma, propias para el hombre moderno. La burocratización del saber no significa «un creciente conocimiento de las

[308] http://images.google.es/imgres?imgu.rl y http://www.lafloresta.com.ar/mapas/planoOrdenanzas_de_Felipe_II_sobre_descubrimiento_nueva_1176.shtml.

condiciones generales de nuestra vida. Su significado es muy distinto; significan que se sabe o se cree que en cualquier momento en que se *quiera* se puede llegar a saber, que, por tanto, no existen en torno a nuestra vida poderes ocultos e imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser dominado mediante el cálculo y la previsión»[309].

La reacción más fuerte y más común al proceso de racionalización y homogeneización proclamado por el espíritu ilustrado fueron los nacionalismos. En términos generales, las naciones surgen con el impulso romántico de afirmación de lo propio, del sentimiento de lo propio, de las raíces, pero se constituyen y se afirman mediante un desarrollo del proceso de racionalización que lleva consigo el refuerzo de las lenguas nacionales, las monedas nacionales, las libertades nacionales, las ciudadanías nacionales y los medios de comunicación nacionales.

Los inicios de la prensa, del ámbito de lo público y de la opinión pública, se suelen remontar al mundo griego, con su diferenciación entre lo doméstico o económico (*oikos*, casa) y privado, y el ágora, la plaza, el diálogo político y público, y al mundo romano, que mantiene y reafirma dicha dicotomía[310]. Julio César hizo circular una lista de eventos, las *Acta Diurna* («Eventos del día»), en el año 59 a. C., y hubo una publicación del gobierno imperial chino en el año 413 d. C. («Noticias Mezcladas»). La prensa escrita apareció bajo forma de hojas sueltas a finales del siglo XV (la invención de la prensa de papel data de los años 1450). Durante los siglos siguientes empezaron a crecer numerosos periódicos (el periódico más viejo que aún opera hoy en día es el *Post-och Inrikes Tidningar* de Suecia, fundado en 1645).

La diferenciación greco-romana entre lo público y lo privado se disuelve en la época feudal y reaparece con el renacimiento urbano del siglo XIII. A partir de entonces lo privado se despliega como el ámbito de la economía, del comercio y de la burguesía (también de los guetos de los infieles y de los 'pérfidos' judíos), enfrentado a lo

[309] «Esto quiere decir simplemente que se ha excluido lo mágico del mundo», apostillaba el autor. Weber, Max, *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1980, p. 90.

[310] Cfr. Habermas, J., *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Gustavo Gili, Barcelona, 2006, cap. 1.

público, y lo público se desarrolla como el ámbito de la política, los reyes y los nobles, y de la Iglesia, la jerarquía y el clero. Esa diferenciación y enfrentamiento es el que reaparece en las persecuciones de judíos y musulmanes en la cristiandad medieval, en las persecuciones de protestantes (burguesía innovadora y liberal) por parte de católicos (conservadores) en los inicios de la Europa moderna, en las revoluciones liberales del siglo XVIII y XIX, y en las revoluciones socialistas de los siglos XIX y XX[311].

Lo que actualmente se denomina «el público» y «la opinión pública» se forma mediante el crecimiento del sector «privado» hasta la constitución de la sociedad civil (en terminología marxista, «sociedad burguesa») como netamente diferenciada del Estado. Inglaterra es el primer país en que la burguesía asume el poder en el Parlamento, en el que la ciudad le puede a la corte, y en el que la prensa como órgano de la «opinión pública» inicia su desarrollo. *The Athenian Mercury* constituye el primer periódico regular de Inglaterra y empezó a publicarse en 1691.

En la Europa continental el «público» nace como el conjunto de las personas cultas que comentan y escriben sobre las producciones de las artes plásticas, escénicas y literarias en el siglo XVIII. Dicho conjunto se expande por el propio impulso demográfico de la Modernidad, y la producción artística se va refiriendo cada vez más a la sociedad, o sea, al mercado, y menos a la nobleza y a la Iglesia.

Ese público cultivado, a medida que va creciendo, va ganando espacio en los ámbitos políticos, o sea, públicos, y genera sus propios medios de expresión y comunicación, que se convierten en órganos de la opinión pública, hasta que la expresión misma se concibe como uno de los derechos humanos recogidos en las proclamaciones del siglo XVIII. «La libre expresión de ideas y opiniones es uno de los más preciados derechos de los hombres. Por consiguiente, todos pueden

[311] El estudio de Habermas sobre la historia del ámbito privado y de la opinión pública está enfocado desde el punto de vista de una renovada teoría marxista de la lucha de clases y de la emancipación. Para una visión del mismo tema, el trabajo, la libertad y la acción comunicativa, con un enfoque menos de acción política y más histórico cultural, cfr. Hannah Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1996 y Paul Johnson, *Historia de los judíos*, Zeta, Barcelona, 2008.

hablar, escribir e imprimir libremente ateniéndose a la responsabilidad derivada del mal uso de esa libertad en los casos previstos por la ley»[312].

La opinión pública es, inicialmente, pensamiento público, arte y ciencia de los ilustrados, ética de los Ilustrados, de los que han salido de la minoría de edad culpable como Kant los describía[313], pero también es formación del buen gusto público y del *sensus communis* de la población urbana[314], porque ya su contenido no es el que se tramita en el ámbito doméstico, en la socialización primaria, sino en los museos, academias, cafés, teatros, periódicos y universidades, aunque no provengan de la autoridad política, ni, mucho menos, tengan su epicentro en la corte real ni eclesiástica.

Más aún, a medida que los protagonistas y actores de esa opinión pública, que son personas e instituciones ajenas al poder político, pasan a participar en dicho poder o a asumirlo por completo, la sociedad civil misma pasa a ser política, como Marx había pronosticado, y la política pasa a ser algo protagonizado por representantes de los diferentes grupos sociales, más allá de lo previsto en la perspectiva marxista.[315]

A partir de mediados del siglo XIX, la prensa experimenta su gran desarrollo y adquiere protagonismo decisivo en la vida política. Se multiplican los foros y procedimientos para un diálogo a través de los medios de comunicación y los grupos y partidos políticos.

A la vez que los foros e instituciones destinadas a la información y la comunicación, la Modernidad produce la infraestructura que permite la comunicación del conjunto total de los seres humanos en un presente actual.

Hasta 1830 en que se inventa el ferrocarril, el medio de circulación más rápido es el caballo, pero la red de ferrocarriles europea ya está

[312] Constitución de 1791, epígrafe 11, que recoge la *Déclarations des Droits de l'Homme et du Citoyen*, de 26 de agosto de 1789. Citado por J. Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Gustavo Gili, Barcelona, 2006, p. 107.

[313] J. Habermas, *op. cit.*, pp. 136 ss.

[314] Cfr. H. G. Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 48-75.

[315] J. Habermas, *op. cit.*, pp. 158 ss.

completa en 1880, desde Upsala en Suecia hasta Cádiz, desde Dublin a Bari y desde Londres a Estambul (Orient Express)[316], superándose así, y con gran margen de ventaja, el sistema de comunicaciones del Imperio Romano.

Paralelamente a las vías de comunicación, los medios de comunicación emergen entonces y poco a poco establecen una cobertura planetaria, capaz de reducir al mínimo las distancias espaciales y temporales que hacen imposibles o difíciles las conversaciones entre los hombres.

En 1816 Niépce obtiene la primera imagen negativa sobre papel con una cámara oscura, y se inicia el desarrollo de la fotografía. En 1833, Gauss y Weber instalan la primera línea telegráfica de 1.000 metros en Göttingen. En 1876, Alexander Graham Bell construye y patenta el primer teléfono capaz de transmitir y recibir voz humana con toda su calidad y timbre.

Los primeros automóviles con gasolina son desarrollados por varios ingenieros alemanes trabajando independientemente: Karl Benz construye su primer modelo en 1885 en Mannheim, lo patenta en 1886 y empieza a producirlo en 1888. Poco después, Gottlieb Daimler y Wilhelm Maybach, de Stuttgart, diseñaron su propio automóvil en 1889.

La fotografía comienza a usarse en la prensa diaria en 1880, y en 1884, Otto Mergenthaler inventa la máquina del linotipo.

El primer avión propiamente dicho es creado por Clément Ader,el 9 de octubre de 1890. Consigue despegar y volar 50 m. con su Éole y ese vuelo se considera como la fecha de inicio de la aviación en Europa, aunque no en América.

El cinematógrafo fue patentado el 13 de febrero de 1894 y el 22 de marzo de 1895 fue mostrada en París en una sesión de la Société d'Encouragement à l'Industrie Nacional la conocida *La sortie des ouvriers des usines Lumière à Lyon Monplaisir.*

En 1896, Marconi obtuvo la primera patente del mundo sobre la radio y en 1906 John Logie Baird ofreció la primera demostración pública del funcionamiento de un sistema de televisión a los miembros

[316] Norman J. G. Pounds, ., *La vida cotidiana. Historia de la cultura material*, Crítica, Barcelona, 1999, pp. 516-517.

de la Royal Institution y a un periodista el 26 de enero de 1926 en su laboratorio de Londres.

La mayor parte de esos descubrimientos e inventos trabajan sobre los de Michael Faraday (1791-1867), probablemente el mayor benefactor de la humanidad hasta el presente. Faraday descubre la inducción electromagnética, que permite la construcción de generadores y motores eléctricos, y de las leyes de la electrólisis, por lo que es considerado como el verdadero fundador del electromagnetismo y de la electroquímica.

Hasta mediados del siglo XX la opinión pública se basa en la comunicación escrita, que se organiza a través de la prensa según la estructura piramidal de las administraciones estatales, que a su vez se integran ideológicamente en dos grandes grupos.

Hasta entonces la escritura marca la forma de pensamiento, con el mismo modelo de la causalidad eficiente, según la secuencia del antes al después. En estas claves se da una comunicación de todos con todos, que es una comunicación de naciones con naciones y estados con estados, que de algún modo parece poder ser controlada por el poder político.

7. EL HUMANISMO DE LOS *MEDIA*. UNIVERSO REAL Y UNIVERSO VIRTUAL

DESPUÉS de la Sgunda Guerra se rompe el orden jerárquico y la estructura piramidal según la cual se relacionan poder, administraciones estatales, sociedades nacionales y sistemas de comunicación.

A partir de entonces las sociedades nacionales y los sistemas de comunicación desbordan con mucho las administraciones estatales y las tradicionales fuentes de poder, y la totalidad de lo real se descompone en elementos casi alfabéticos manejables a través de esas sociedades y sistemas de comunicación autónomos.

En efecto, desde el descubrimiento del sistema periódico de los elementos por Mendeleyev y Meyer en 1869, hasta el descubrimiento del código genético por Watson y Krick en 1960 y la secuenciación

del genoma humano por Vender y otros en 2000, la realidad se torna manejable en elementos casi alfabéticos.

Por otra parte, desde los descubrimientos de la cibernética y la informática, por Norbert Wiener en 1948, desde la adopción del álgebra de Boole como sistema de codificación universal, y desde la creación y desarrollo de internet y los ordenadores en la década de 1990, esos elementos casi alfabéticos en que se descompone la totalidad de lo real, empiezan a ser transferibles de modo inmediato a cualquier distancia y con cualquier cantidad de información.

Estos descubrimientos hacen disponible de modo actual e inmediato la totalidad del saber de todos los hombres de todos los tiempos, volviéndolo contemporáneo con el de los hombres del presente. A comienzos del siglo XXI, la escritura resulta de algún modo superada y asumida en el conjunto de las formas de comunicación, y el consenso sobre lo humano se gestiona a nivel plenamente global y plenamente total, para lo cual los foros tienen que multiplicarse indefinidamente (se multiplican los foros políticos, jurídicos, económicos, artísticos, deportivos, científicos, etc.).

El estudio del pasado mediante el que se procura la comprensión del presente había dejado de centrarse en el protagonismo de los poderes políticos (tema de la historia universal de los siglos XVIII y XIX) para centrarse en el de las masas humanas (tema de la historia social del siglo XX), y una vez que las masas sociales, disueltas y diferenciadas en unidades autónomas, se formalizan según las funciones de una sociedad crecientemente compleja, el estudio del pasado deja de ser historia social para ser historia cultural.

El lenguaje, como el dinero, han de jado de ser procedimientos de descripción y representación de lugares, cosas y valores, y han pasado a ser herramientas de creación de lugares, cosas y valores. Las teorías pictóricas del lenguaje (gramáticas tradicionales) ceden ante las teorías érgicas de la lengua (gramáticas generativas, lingüísticas estructuralistas, etc.) y ante las nuevas ciencias de los signos (semiótica), y las teorías clásicas de la economía dejan paso a las teorías y políticas monetarias.

A partir de entonces el ser intencional, la realidad virtual, compite con el medio real como lugar de encuentro y de desarrollo de

la vida de los hombres, y le aventaja en oferta de posibilidades de vida real.

Eso es lo que había pasado desde la generalización de la escritura y el lenguaje enunciativo a partir del siglo VI a. C. Los sistemas extrasomáticos de almacenar y transmitir información permiten multiplicar el saber acumulado y comunicado, y generan también sus propias patologías. Desde entonces existimos en el lenguaje, en un cosmos lingüístico, poblado de dioses, demonios, elfos, brujas, replicantes y transgénicos.

Las patologías de un universo lingüístico, de un medio como es el ser intencional, ya fueron puestas de relieve por Eróstrato y Narciso en la Antigüedad, por don Quijote al poco de nacer la imprenta y por Pirandello cuando se construía la televisión[317].

En la segunda mitad del siglo XX, ante el grandioso despliegue de los *media*, Marshal MacLuhan percibe una analogía de gran poder heurístico entre el sistema de los medios de comunicación y el sistema nervioso central[318], y la desarrolla mediante una serie de comparaciones sobre las cuales ni él ni nosotros hemos tenido todavía tiempo de reflexionar. Lo mismo ocurre con internet a finales del siglo XX. La imaginación fértil sugiere cantidad de comparaciones sobre las que aún no ha habido tiempo de reflexionar.

Puede ser que los *media* constituyan una especie de sistema nervioso central de la humanidad, o que la red funcione como una memoria única de la humanidad, como una especie de conciencia única de ella, como una suerte de subjetividad trascendental o de intelecto agente único de la humanidad, en algún sentido analógico[319].

[317] He examinado estas patologías generadas por el ser intencional en *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, cap. 3, en «Las representaciones del yo en Pirandello», *Thémata*, 22, 1999, y en *Locura y realidad. Lectura psico-antropológica del Quijote*, Thémata, Sevilla, 2007.

[318] Marshal McLuhan, *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano,* Paidós, Barcelona, 1996.

[319] El Congreso de la Sociedad Académica de Filosofía, SAF, celebrado en Murcia, en febrero de 2007, abordó el tema de la red como una subjetividad trascendental. El problema planteado fue: si la red llega a funcionar como prótesis del conocimiento, en el sentido de que todo lo que podemos conocer y saber y decir, lo conocemos y decimos mediante la red, entonces podría cumplir funciones de subjetividad trascendental. Pero no es el caso.

La patología generada por los *media* en el siglo XXI es del mismo tipo que la generada en los casos anteriores ya señalados, pero de un modo más interactivo y dinámico. Como anteriormente la realidad y la verdad se construyen desde los modelos literarios 'ejemplares', como Narciso, don Quijote o Leopold Bloom, también en el siglo XXI la realidad y la verdad se construyen según las exigencias del guión televisivo, o del 'género literario' de que se trate. Los 'géneros literarios' mediáticos tienen una exigencia que a veces la realidad no cumple, pero que debe cumplir si quiere alcanzar un determinado grado de comunicación, o sea, un determinando grado de comprensión, un cierto nivel de ventas, de audiencia, etc., como han puesto ampliamente de relieve esos mismos medios con películas como «Héroe por accidente» y tantas otras, que abren un campo mucho más amplio de problemas relativos a la interacción entre mundos virtuales y mundos reales[320].

Buena parte de esas producciones mediáticas describen aspectos cada vez más diversos de lo que Gadamer llama la historia efectual, es decir, del efecto que sobre la conciencia y la vida de los hombres del presente tiene lo que han hecho y han dicho cualesquiera hombres en cualquier tiempo pasado.

La tesis humanista de que somos lo que sabemos, lo que hemos leído o lo que recordamos, porque eso es lo que sabemos y lo que podemos, queda confirmada y potenciada por el hecho de que nuestra memoria y nuestro poder vienen dados en términos de información y de comunicación.

No sólo tenemos poder sobre nuestro pasado orgánico mediante la memoria disponible de nuestro código genético, y no solamente tenemos poder sobre nuestro pasado cultural de modo actual e inmediato en virtud de internet y la información contenida ya en la red, sino que además la antigua definición de hombre como animal que tiene lenguaje se ratifica y se potencia en la medida en que, en el

[320] La película *Héroe por accidente* es particularmente paradigmática para ilustrar la tesis que se expone. Entre las muchas otras que amplían el campo de problemas y situaciones, se abren perspectivas bastante heterogéneas con producciones como *Sommersby*, *Matrix*, *El ojo público*, *El show de Trumann*, *Bolt*, y otras.

siglo XXI, la información es asimismo bien económico, la propiedad raíz[321], y en la medida en que habitar en la *polis* y gozar de la ciudadanía es también tener acceso a esa información y a esos medios de comunicación, según unas implicaciones mutuas más estrechas de lo que Gordon Childe pensara en 1950.

Por eso, a pesar de la alarma social que las posibilidades de la información y la comunicación generan a través precisamente de la información y comunicación de las patologías del ser intencional, las instituciones dotadas de responsabilidad política, económica y social, impulsan la nueva «alfabetización masiva» de toda la humanidad con objeto de dotar al cien por cien de los hombres de riqueza, ciudadanía y medios de información y comunicación. Ese es el humanismo de los *media*, el que procuran los estados para sus ciudadanos, el que las instituciones internacionales pretenden cuando impulsan la instrucción de los habitantes del tercer mundo, y el que buscan las ONGs para ayudar a los pobres a superar su indigencia.

La creciente resolución del poder y del tener en saber, se ha producido mediante una información y una comunicación cuyo soporte físico es la electricidad y cuyo soporte lógico es el álgebra de Boole, cuyos medios son las ondas sonoras y luminosas y las pantallas, además del papel, cuyo objetivo sigue siendo el consenso sobre lo conveniente y lo justo, y cuya organización viene dada por el principio que inspiró la organización alfabética, obtener la información que se quiera cuando se quiera, que ha inspirado a los buscadores de internet, empezando por Google.

La información y la comunicación, en la forma que presentan a comienzos del siglo XXI, generan una conciencia global única (también

[321] «El poder ya no está solamente en el capital. El intercambio tampoco es ya únicamente monetario [...] El saber, la información, se presenta como el nuevo bien fértil del orden futuro, condición de la duración, donde la vida misma tiende a convertirse en simple información, en simple código [...] Desde el alba de los tiempos, el hombre piensa el saber como un bien fértil. Como las mujeres, la tierra y el dinero, el saber también permite durar. Como para esos tres primeros bienes, la primera legitimidad de su propiedad reside en el trabajo, en la creación. Como ellos, la propiedad del poder jerarquiza el poder de los sacerdotes, de los príncipes, de los burócratas, de los técnicos. Como ellos, ha suscitado la invención de un código, de derechos de propiedad para organizar su producción, su circulación y su conservación», Attalí, J., *Historia de la propiedad*, Planeta, Barcelona, 1988, p. 428.

una conciencia moral global, que se inicia con el Holocausto), borran las fronteras entre política, periodismo, literatura, cine y arte, entre noticias y espectáculo por una parte, disuelven las delimitaciones entre diseño, moda y publicidad, por otra, y entre realidad, ficción y ciencia por otra. El consenso sobre lo humano se gestiona en una gran conversación polifónica, y en ella se cifra también la realización de lo humano.

Por eso el análisis empírico y la reflexión teórica sobre ese lenguaje por el que el *homo sapiens* se define a sí mismo desde hace 2.500 años requiere actualización. Una actualización a la medida de lo que el lenguaje y la comunicación han llegado a ser a comienzos del siglo XXI.

8. CONCIENCIA Y LENGUAJE. EL HUMANISMO DE BABEL

EN su *Carta sobre el humanismo*, de 1947, como ya hiciera en *Hermenéutica de la facticidad* y en *Ser y tiempo* en los años 20, Heidegger se propone aligerar de toda la carga que la tradición ha puesto sobre ese componente de animalidad que Aristóteles inscribió en la definición de hombre, *Zóon lógon échon*, animal que tiene lenguaje[322].

«El primer humanismo, esto es, el romano, y todas las clases de humanismo que han ido apareciendo desde entonces hasta la actualidad, presuponen y dan por sobreentendida la esencia más universal del ser humano. El hombre se entiende como *animal rationale*. Esta determinación no es sólo la traducción latina del griego ζώου λόγου έχου, sino una interpretación metafísica»[323], y eso ya impide una comprensión adecuada de la esencia humana.

[322] Como es sabido, la fórmula «*zóon lógon échon*» no es de Aristóteles. Se sostiene en *Política* 1253a 9-10 que «la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene lenguaje (*lógon dè mónon ánthropos échei tón zóon*)» y en 1253a 2-3 «de todo esto resulta claro que la ciudad es algo natural, y que el hombre es por naturaleza un animal social (*ánthropos phýsei politikón zóon*)», *Política*, I, 2.

[323] M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Alianza, Madrid, 1998, p. 25.

Por lo que se refiere a la determinación de la esencia del hombre como «animal», dicha característica se concibe y se elabora dentro de una interpretación del ente como «viviente» y como «natural», como «ente físico». Ante eso la cuestión es: «¿De verdad estamos en el buen camino para llegar a la esencia del hombre cuando y mientras lo definimos como un ser vivo entre otros, diferente de la plantas, de los animales, de dios?»[324].

Para Heidegger, se puede proceder así, y entender al hombre como un ente más. De ese modo siempre podrán afirmarse cosas correctas sobre el hombre, sobre su organismo, su animalidad, su razón, etc., «pero, con ello, la esencia del hombre recibe una consideración bien menguada, y no es pensada en su origen»[325].

La definición «animal racional», según él, ciertamente no es falsa, pero es inane en orden a la comprensión que el hombre puede alcanzar de sí mismo. En efecto, en el contexto del pensamiento heideggeriano, el hombre no se comprende mejor a sí mismo, ni comprende mejor su vida al definirse como animal, como sustancia, como racional, o como organismo viviente, porque lo más importante y lo que tiene más sentido para él no es qué lugar ocupa en un esquema de clasificación de entidades reales (y de ese modo saber qué es el hombre), sino qué hacer con su vida, cómo puede tenerla, cómo se pierde en ella y cómo puede encontrarse, y para averiguar eso la filosofía no ha aportado nada.

Desde luego, poco puede averiguarse sobre esas preguntas, diciendo que el hombre es un organismo viviente, un ser racional o una substancia. Por eso puede afirmarse que «la metafísica piensa al hombre a partir de la *animalitas* y no lo piensa en función de su *humanitas*»[326].

[324] *Ibídem*, p. 26.

[325] *Ibídem*, p. 27.

[326] *Ibídem*, p. 27. Esta posición de Heidegger ha dado lugar a desarrollos nihilistas y a que se le critique a él mismo como nihilista. En efecto, si el hombre y lo real no es pensado como substancia en el plano de la objetividad, o sea *sub specie intemporalitatis*, es pensado en el plano de la temporalidad como caduco y transitorio, porque es muy difícil pensar el ser, y pensar más allá del tiempo, sin el plano de la objetividad con el que frecuentemente, desde Aristóteles a Hegel, se confundía, como se señaló en *Ser y tiempo,* § 82. Una comprensión de

Definir al hombre como animal racional, como viviente orgánico, no aclara mucho la esencia del hombre porque los animales son la clase de vivientes que no tienen vida biográfica, que no tienen que ser algo o alguien para ser ellos mismos, y por eso, aunque sean vivientes, «están separados de nuestra esencia ex-sistente por un abismo». «Por contra, podría parecer que la esencia de lo divino está más próxima a nosotros»[327], porque Dios es el ser que crea mundos mediante el lenguaje, y el hombre también es el ser que hace eso.

Añadir a 'animal' el carácter de 'racional' y explicitar dicho carácter en el sentido de que es el animal que tiene lenguaje tampoco aclara más, porque «el lenguaje no es en su esencia la expresión de un organismo ni tampoco la expresión de un ser vivo»[328], sino el despliegue de un ámbito, de un lugar, donde la realidad aparece según el ritmo y los modos del decir, es el ahí donde la realidad acontece.

Si a las plantas y a los animales les falta lenguaje es porque están determinados por el medio, porque no tienen vida biográfica, «porque nunca se hallan libremente dispuestos en el claro del ser, el único que es 'mundo'»[329]. A su vez, si se piensa el lenguaje como una correspondencia entre signo y significado, también se pierde su esencia, porque «lenguaje es advenimiento del ser mismo, que aclara y oculta»[330].

Si la definición aristotélica de hombre ha de seguir teniendo valor, o sea, si ha de seguir mostrándonos de algún modo la esencia humana, como es propio de las definiciones, tendrá que ser por medio de un esclarecimiento de la esencia del lenguaje, de lo que se ha llegado a entender como lenguaje al final del siglo XX.

Es verdad que Aristóteles no pretendía dar una definición de hombre, sino una descripción, y que el creador de la definición fue

lo humano visto, a la vez, desde el punto de vista de la metafísica clásica y desde el punto de vista existencial, se encuentra en Nicolas Grimaldi, *Le désir et le le temps*, Vrin, París, 1992; *Ontologie du temps. L'attente et la rupture*, PUF, París, 1993; *Ambiguïtés de la liberté*, PUF, París, 1999; *Traité des solitudes*, PUF, París, 2003.

[327] *Carta sobre el humanismo*, *op. cit.*, p. 31.

[328] *Ibídem*, p. 31.

[329] *Ibídem*, p. 31.

[330] *Ibídem*, p. 31.

Séneca al traducir en sus *Cartas a Lucilio* la expresión «zoon logon echon» por «animal rationale».

Desde los tiempos de Aristóteles hasta los de Gadamer y Derrida, se ha transformado mucho el lenguaje, se ha incrementado mucho el número de hablantes, se han desarrollado mucho las formas de comunicación, y se han multiplicado los frentes en los que los hombres tienen que ponerse de acuerdo. Podemos seguir definiendo al hombre como el animal que tiene lenguaje, y lo seguimos haciendo, pero ahora el significado de «tener lenguaje» es más amplio y más radical que entonces.

Como hace notar Gadamer[331], los griegos no tenían conciencia del lenguaje. Tanto es así que no tenían una palabra para designarlo. Los desarrollos teóricos más agudos y audaces provienen de los estoicos primero, y de los teólogos cristianos después, cuando pretenden poner en claro la relación que hay entre el Padre y el Verbo, en qué sentido son iguales, en qué sentido uno procede del otro, en qué sentido son cosubstanciales y en qué sentido cada uno es la intimidad del otro[332].

Dentro de ese contexto, Agustín es el primero que lleva a cabo una fenomenología de la vivencia de la verdad como gozo por la validez de la palabra interior[333]. Pero ya antes, desde los tiempos de Aristóteles, el lenguaje empieza diferenciarse de las formas que tiene en la vida ordinaria, y empiezan a constituirse los lenguajes formalizados de la matemática y la lógica, y los lenguajes técnicos de la retórica, en parte por obra del propio Aristóteles, pero también por obra de Euclides y los iniciadores de las ciencias matematizadas[334].

El gran desarrollo de la ciencia matematizada durante la Modernidad, relega a un segundo plano el lenguaje ordinario como inhábil para proporcionar recursos científicos, y los saberes que operaban sobre la base del lenguaje ordinario (entre ellos, la retórica). Sólo con el romanticismo y la recuperación de la tradición en el siglo XIX se prepara el terreno para una crítica de la Modernidad y de la razón

[331] H. G. Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 486.

[332] *Ibídem*, cap. 13, 2, pp. 502 ss.

[333] Agustín, *De Magistro*, BAC, Madrid, 1982, cap. 2, pp. 605 ss.

[334] E. Husserl, *La crisis de la ciencia europea*, tr. it., Il Saggiatore, Milano, 1975, § 9, pp. 53 ss.

científica, y para una reivindicación de la razón práctica y el lenguaje ordinario.

En efecto, son Schleiermacher y Dilthey, por una parte, los que inician el despliegue de la hermenéutica, y Husserl, por otra, el que abre el camino para la legitimación del lenguaje ordinario y del mundo de la vida como fundamento de todo saber.

A lo largo del siglo XX, la atención al lenguaje ordinario y al mundo de la vida, es decir, la antropología y la sociología, producen su impacto en la historia llevándola hacia los diversos ámbitos culturales, y en la filosofía llevándola a una fenomenología del espíritu que, por mostrar los diferentes puntos de vista desde los que se percibe y se define lo humano, se resuelven a su vez en hermenéutica. Los saberes y la vida son conversación, interpretación, lenguaje.

De este modo, no sólo convergen en la hermenéutica las corrientes filosóficas de mayor vigencia a comienzos del siglo XX, la dialéctica, la fenomenológica y la analítica, sino también las disciplinas filológicas y literarias, las históricas y geográficas y las jurídicas y psicológicas.

Pero la hermenéutica no es un método bien delimitado y claro, como lo es el método científico generalizado por Galileo. Más bien es un conjunto de perspectivas que debaten entre sí, aunque en sus inicios todavía está contaminada de «ciencia».

En efecto, para Dilthey, el objeto de la hermenéutica es, como ya se señaló, comprender las épocas y los protagonistas, a través de sus expresiones culturales, particularmente artísticas, como ellos se comprendían a sí mismos. La vivencia del autor, la intención del autor, el momento subjetivo, es la clave para entender el momento objetivo, lo expresado, la obra hecha. La vivencia es el punto de partida y la clave de la expresión y de la comprensión de lo expresado. Para Heidegger, la hermenéutica tiene como tarea captar el sentido que la obra de arte, o el discurso, tienen en sí mismos, al margen por completo del momento subjetivo.

Para Gadamer, la hermenéutica no es repetición ni reproducción, que son imposibles. Es asumir la tradición en los propios proyectos, ser transformados por la comprensión de los discursos de otros. Hermenéutica es, precisamente, «ponerse de acuerdo acerca de lo justo

y lo injusto, lo conveniente y lo nocivo para la *polis*»[335]. Dicho de otra manera, para Gadamer la hermenéutica es el lenguaje conscientemente ejercido. Y ahora la definición de hombre como «*zóon lógon échon*», como animal que tiene lenguaje, coincide con el humanismo que determina la esencia humana como «existencia». Pero ahora también, la existencia coincide con el diálogo autoconsciente, con el consenso, con la «filosofía» en sentido amplio y no en sentido técnico, es decir, coincide con lo que Heidegger denominaba «el pensar»[336].

Al producirse el giro lingüístico de la filosofía en la segunda mitad del siglo XX[337], el pensamiento de filiación marxista asume los nuevos planteamientos y continúa su acción liberadora pero ahora en términos de teoría del lenguaje, que se enfrenta a la hermenéutica y la denuncia como práctica lingüística burguesa[338].

La teoría de la acción comunicativa de Jurgen Habermas se presenta como actividad dialógica, reflexiva y crítica, que, en cuanto reflexiva asume los supuestos trascendentales de toda comunicación posible (contenido trasmitido que sea inteligible, verdad en lo dicho, veracidad en el decir y libertad o ausencia de dominio ajeno sobre los hablantes), y en cuanto crítica puede depurar al lenguaje y a los hablantes de las distorsiones ideológicas que padecen ellos y su clase social[339].

Habermas sostiene que para que haya libertad, liberación respecto de las ideologías, la acción comunicativa debe ser reflexiva y crítica respecto del orden social establecido, o sea, que en cierto modo la política debe ser más fuerte y más determinante que la cultura. Gadamer sostiene que la reflexión y la crítica no pueden ejercerse al margen de las sedimentaciones del lenguaje y que esa libertad de la que habla Habermas pertenece al lenguaje de suyo, o sea, que la cultura es más fuerte y más determinante que la política. Dicho de otra manera,

[335] Aristóteles, *Política*, I, 2, 1253a 14-18.

[336] *Carta sobre el humanismo*, *op. cit.*, p. 90.

[337] Karl-Otto Apel, *La transformación de la Filosofía,* 2 vols., Taurus, Madrid, 1985 y R. Rorty, *El giro lingüístico*, Paidós, Barcelona, 1990.

[338] J. Habermas, *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982 y *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Taurus, Madrid, 1987.

[339] Cfr. D. Innerarity, *Praxis e intersubjetividad. La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Eunsa, Pamplona, 1985, cap. III.

Habermas sostiene que la conciencia debería poderle al lenguaje y asumirlo desde sus supuestos, mientras Gadamer mantiene que el lenguaje le puede a la conciencia y la desborda, pero que la articulación entre lenguaje y conciencia es liberadora de suyo.

Por eso, aunque seguimos definiendo al hombre como «animal que tiene lenguaje», ahora tener lenguaje no significa exactamente lo mismo que en el contexto de la *Política* de Aristóteles. La definición de Aristóteles se nos queda en descripción desde el punto de vista «externo» al proceso histórico del lenguaje. El punto de vista interno, que es el punto de vista especulativo, el que Hegel llamaba punto de vista absoluto, permite otra comprensión. Ese punto de vista es una cumbre de la filosofía, y una cumbre del humanismo, como han señalado Lauth[340] y Gadamer[341], antes de morir. Pero no es proseguible en una secuencia lineal hacia un futuro determinable, sino como algo que, como ya se dijo, puede denominarse historia del ser[342].

La historia del ser o la historia del humanismo es, de Hegel en adelante, el ejercicio de la existencia personal de los hombres en relación dialógica de unos con otros, que, desde luego, no es ni tiene por qué ser lineal[343]. Consiste en un diálogo interminable en el que se expresan las existencias de los seres humanos desde posiciones particulares únicas[344], y mediante el cual se crea mundo, son traídas al lenguaje las innovaciones propias de la vida real, de la historia[345].

[340] R. Lauth, «Filosofía y religión», en J. Choza y J. de Garay, *La escisión de las Tres Culturas*, Thémata, Sevilla, 2008.

[341] H. G. Gadamer, *Misión de la filosofía*, http://www.uma.es/gadamer/Textos.htm.

[342] M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Alianza, Madrid, 1998.

[343] «No se da, sin embargo, a mi juicio, una historia de la recuperación del ser. El recuerdo no tiene historia. No se da un recuerdo progresivo como se da un olvido progresivo», Gadamer, *op. cit.*, p. 398.

[344] Gadamer declara que para legitimar esa concepción de la historia posterior a Hegel «defendí este concepto 'personal' de experiencia» (*op. cit.*, p. 399), y «emprendí la rehabilitación de la mala infinitud» (*op. cit.*, p. 400).

[345] «Heidegger abrió aquí, a mi juicio, un nuevo camino al convertir la crítica a la tradición metafísica en una preparación para plantear la pregunta por el ser de un modo nuevo, y encontrarse así 'en camino hacia el lenguaje'» (*op. cit.*, p. 400).

«El giro hermenéutico hacia la conversación» que Gadamer describe, apunta al protagonismo del «alma individual» y «'al espíritu capaz de unirnos' a nosotros que 'somos una conversación'. Pero estar-en-conversación significa salir de sí mismo, pensar con el otro y volver sobre sí mismo como otro»[346].

Esto que Gadamer llama conversación, y en lo que hace consistir la esencia humana, es la forma que adopta la definición aristotélica de hombre como «animal que tiene lenguaje» a finales del siglo XX. La determinación de lo humano como conversación, permite profundizar en el sentido que tiene la definición aristotélica de hombre y en las peculiaridades que reviste, en un momento en que el lenguaje y el diálogo se perciben como más radicales que la razón, o al menos más amplios y radicales que el modo en que la tradición occidental antigua y moderna entendió la razón.

Esta amplitud de la razón y del saber, de la tradición y del diálogo, de los recursos reflexivos y críticos, no es tampoco indefinida ni ilimitada.

A finales del siglo XX, cuando los desarrollos tecnológicos han permitido una comunicación y una representación casi exhaustiva de la realidad y de la irrealidad, y cuando las prótesis de la memoria permiten disponer de modo inmediato y actual de todo el saber, reaparece siempre como constante ese límite de la conciencia en que consiste la atención unívoca.

Lo que aparece es que no caben prótesis para la atención y no puede haberlas. Cabe más protagonismo de las personas capaces de atender a varias cosas a la vez (de las mujeres, quizá), pero no una ampliación de la atención tal que convierta la red en una subjetividad trascendental autotransparente, y tal que el lenguaje dependa completamente de una conciencia absoluta y libre. Libertad y lenguaje o conciencia y lenguaje tienen una articulación que marca unos límites y una estructura permanente para el humanismo.

Por eso la definición aristotélica de hombre se revalida en el siglo XX en un conjunto de diálogos no unificables. En el diálogo implicado en los procesos económicos, en los de organización política, en todas

[346] Gadamer, *op. cit.*, p. 356.

las formas que la comunicación ha ido adoptando hasta nuestros días, y, por supuesto, en las instituciones creadas para mantenerlo y regenerarlo, desde la ONU hasta la OMS, desde la Organización Mundial de Comercio a la UNESCO o desde la FAO a la FIFA.

Ahora se puede repetir que «la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañino, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a todos los demás animales, el tener, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc., y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad»[347]. Y ahora se puede decir que ese diálogo generador de consenso sobre lo bueno y lo justo para la *polis*, se ha transformado en conversación no sólo sobre el orden político, sino también sobre la constitución y disposición de los elementos del planeta, del mundo de lo inorgánico, del mundo de lo orgánico y del organismo humano mismo.

Porque la totalidad de lo real ha sido desglosada en elementos casi lingüísticos, en elementos casi alfabéticos. Ahora la realidad originaria y originante es la conversación trascendental, la polifonía trascendental, que también es historia, pero no historia de la reflexión, sino historia de la comunicación.

La historia de la conversación, de la comunicación, no es reflexión en el sentido de que no obtiene «la verdad» de lo acontecido como si lo acontecido fuera una objetividad ya dada anteriormente. Es conversación y comunicación actual con los otros, no importa en qué coordenadas espaciales y temporales estén. La totalidad de los seres humanos que han existido son contemporáneos en nuestro presente y actores en él, porque nosotros los interpretamos y ellos nos interpelan e interpretan.

La simultaneidad de la conversación asume el pasado en una multitud de secuencias temporales lineales no unificables. Cuando la interpretación pública de la realidad se hace en muchas claves, pero siendo lo más determinante de ellas la simultaneidad de la conversación, las historias resultan tan plurales y quedan tan privatizadas, que acaban siendo irrelevantes desde el punto de vista de la interpretación pública de la realidad.

[347] Aristóteles, *Política*, I, 2, 1253a 14-18.

Pero entonces, y por eso mismo, necesitamos retroceder más atrás para encontrar la unidad del humanismo, la unidad del género humano, la unidad del lenguaje. Por supuesto, esa unidad se puede buscar en proyectos futuros, y es imprescindible buscarla en proyectos políticos futuros si el consenso que se busca debe poder alcanzarse. Estos proyectos políticos serán siempre proyectos limitados y concretos si de verdad quieren ser proyectos para la acción humana (y no para la imaginación o la razón teórica humanas). Pero la unidad de lo humano y del humanismo también se tiene que buscar en el pasado empírico, y en el principio trascendental, en ambos a la vez, porque pueden dar claves para el consenso que en cada caso hay que alcanzar.

El hombre es, efectivamente, el animal que tiene lenguaje, el que puede llegar a un consenso con sus semejantes acerca de lo justo y lo injusto para la *polis*, para el planeta o para su galaxia. Eso quiere decir que es un ser libre, que es señor, y que puede poner nombre a las cosas, a las plantas y a los animales[348]. Pero quiere decir, además y sobre todo, que puede crear mundos con sus palabras, y que los crea. Ponerse de acuerdo es desencadenar el poder creador de la libertad.

La diferencia entre la función enunciativa del lenguaje en época aristotélica y en la nuestra, es que entonces se utilizaba para describir un mundo que se suponía estaba dado, y ahora lo utilizamos para crear, en cierto modo de la nada, mundos que de ninguna manera estaban dados, mientras que, a la vez, creamos nuevos lenguajes. Desde los que nombran y combinan los elementos de la energía eléctrica, los elementos del sistema periódico y de la química, o los elementos del código genético y de los vivientes, hasta los que nombran y combinan los elementos de luz y sonido de los medios de comunicación, los que nombran y combinan los elementos de las páginas webs y los que nombran y combinan los elementos de los teléfonos móviles.

[348] «Jehová Dios formó, pues, de la tierra toda bestia del campo, y toda ave de los cielos, y las trajo a Adán para que viese cómo las había de llamar; y todo lo que Adán llamó a los animales vivientes, ese es su nombre» (*Génesis,* 2, 19). «Y puso Adán nombre a toda bestia y ave de los cielos y a todo ganado del campo; mas para Adán no se halló ayuda idónea para él» (*Génesis,* 2, 20).

Mundos construidos con elementos casi alfabéticos, que permiten y confieren libertad y señorío interior, porque hacen posible descomponer el mundo ya dado en elementos espaciales y temporales, que pueden ser sustituidos por signos que admiten una combinatoria indefinida, y porque abren la posibilidad de crear mundos nuevos.

Esos elementos casi alfabéticos permiten y confieren la libertad y el señorío interior que hace miles de años, cuando empezó la confusión de las lenguas, brindaba el signo. El nombre de Babel (*Génesis*, 11, 9) es derivado, entre los hebreos, del verbo *balal*, «confundir o ser confundido». Balal se considera una contracción del primitivo *balbal*. El nombre *bab-ilu* en akkadio significa «puerta de dios» (de bab «puerta» + ilu «dios»).

El relato del capítulo 11 del *Génesis* habla nuevamente desde la perspectiva de la culpa, como el de Caín, y no desde la perspectiva de la acción creadora. Caín construyó ciudades, y los «hijos de Noé» también tuvieron una iniciativa creadora: «Ea, vamos a edificarnos una ciudad y una torre con la cúspide en los cielos, y hagámonos famosos, por si nos desperdigamos por toda la haz de la tierra (*Génesis*, 11, 4).

Desde el punto de vista de la acción creadora, de la historia del lenguaje y del humanismo, Babel significa autodeterminación, libertad y poder. Y es el poder generado por la comunicación mediante el lenguaje, el poder de la palabra, lo que se vincula en la conciencia mítica semita, y en la griega, a la culpa. En la griega el mal aparece vinculado a la mujer a la que se le otorga el don del lenguaje, Pandora, y en la conciencia semita a los hombres que construyen la ciudad y la torre.

La acción de Yahvéh va encaminada a limitar ese poder, no por el procedimiento de anularlo, sino por el procedimiento de obstaculizar el diálogo: «Y dijo Yahvéh: 'he aquí que todos son un solo pueblo con un mismo lenguaje, y este es el comienzo de su obra. Ahora nada de cuanto se propongan les será imposible. Ea pues, bajemos, y una vez allí confundamos su lenguaje, de modo que no entienda cada cual el de su prójimo'. Y desde aquel punto los desperdigó Yahvéh por toda la haz de la tierra, y dejaron de edificar la ciudad» (*Génesis*, 11, 6-8).

Babel significa también la multiplicación de los hombres, de la iniciativa, de la riqueza y de los mundos. La multiplicación de las formas de comunicación, de los desacuerdos y de los acuerdos. Babel

significa el primer gran paso para la realización de la igualdad empírica de todos los hombres, para que todos puedan hablar mediante signos, para que cada hombre tenga la libertad interior que permite la función enunciativa del lenguaje.

Babel no es sólo la pluralidad de lenguas. Es también la pluralidad de temas y de asuntos, a través de la limitación del tiempo unilineal y de la atención, limitación que se mantiene a pesar de las máquinas de síntesis, de alertas y avisos de atención, de tomas de decisiones, etc.

Aunque desde Rousseau hasta finales del siglo XX, Babel, los comienzos del Neolítico y de la propiedad inmobiliaria, se ha considerado desde cierto punto de vista como el comienzo de la desigualdad entre los hombres y del mal en el mundo, los comienzos de la opresión y de la esclavitud, también marcan, desde un punto de vista más amplio y ecuánime, el comienzo del pluralismo, del diálogo, de las traducciones, de las fusiones de culturas y del acuerdo del hombre con sus semejantes, teniendo en cuenta que sus semejantes son todos los seres con los que puede hablar, porque esos son igualmente libres.

No es que no haya habido opresión, esclavitud y destrucción, que los ha habido. Es que ha habido más liberación, más libertad y más construcción, y que esa liberación y esa construcción ha sido el resultado del diálogo, de la conversación que somos, y gracias a la cual el hombre ha ido escapando de muchas de sus trampas. «No hay ninguna frontera para el diálogo del alma consigo misma. Tal es la tesis que yo opongo a la sospecha de ideología lanzada contra el lenguaje»[349]. El hombre que puede hablar tiene libertad interior, libertad de pensamiento, y puede tratar de tú a tú a otro que pueda hablar, porque también tiene la misma libertad de pensamiento. La diversificación de las lenguas, si la interpretamos como generalización de la función enunciativa del lenguaje, es nacimiento y generalización de la libertad interior.

«El lenguaje es en realidad la única palabra cuya virtualidad nos abre la posibilidad incesante de seguir hablando y conversando y la libertad de decirse y dejarse decir. El lenguaje no es una

[349] H. G. Gadamer, *Verdad y método, II*, Sígueme, Salamanca, 1992, p. 197.

convencionalidad reelaborada ni el lastre de los esquemas previos que nos aplastan, sino la fuerza generativa y creadora capaz de fluidificar una y otra vez ese material».

Desde sus inicios, el humanismo tiene como centro y raíz el lenguaje, la libertad basada en el lenguaje y el poder basado en el lenguaje. Así fue en tiempos de Aristóteles y en tiempos de Hobbes. Así es también en los comienzos del siglo XXI, donde el antiguo y el nuevo humanismo de Babel arroja como resultado la conciencia de que el hombre se realiza en el lenguaje, de que llega a ser sí mismo, consciente de sí, y dueño de sí, mediante la comunidad en el lenguaje.

«El lenguaje es así el verdadero centro del ser humano si se contempla en el ámbito que sólo él llena: el ámbito de la convivencia humana, el ámbito del entendimiento, del consenso siempre mayor, que es tan imprescindible para la vida humana como el aire que respiramos. El hombre es realmente, como dijo Aristóteles, el ser dotado de lenguaje. Todo lo humano debemos hacerlo pasar por el lenguaje»[350].

[350] H. G. Gadamer, *op. cit.*, p. 152.

CAPITULO 6

DE *POLIS* A COSMÓPOLIS. HUMANISMO Y CIUDADANÍA

0. CUESTIONES PREVIAS

Es posible que desde mediados del siglo XIX hasta mediados del siglo XX una intensa sensación de decadencia y de retroceso haya invadido la conciencia común de Occidente y de la mayoría de sus intelectuales, pensadores y artistas. Y es posible que el siglo XXI haya empezado permitiendo a las nuevas generaciones dirigir una mirada nueva a la historia y a la humanidad.

¿Se puede hacer un balance de lo que la especie humana ha hecho de sí misma desde el punto de vista de la comprensión y la realización de lo humano? Sin duda se pueden hacer muchos, y habitualmente se hacen. Se trata de hacerlo de manera consistente, fundamentada, y con prueba accesible a todos del que en cuestión se presenta.

1. DETERMINACIÓN DE LA ESENCIA HUMANA

Se entiende por humanismo la determinación teórica de la esencia humana, la formulación de una definición de hombre, y la organización de los factores necesarios para la realización práctica, social, de los elementos de esa definición. En la cultura occidental se han dado varias determinaciones de la esencia humana, según las diferentes épocas, y se han organizado los sistemas sociales y culturales correspondientes para su oportuna realización. A lo largo de ese proceso, desde la *paideia* griega al humanismo de la Ilustración, se ha producido una universalización y enriquecimiento del ideal de *humanitas*.

La definición de hombre que formula Aristóteles en la *Política* como hablante capaz de generar consenso[351] era aplicable a un pequeño grupo de la población ateniense de la época. Desde entonces hasta el siglo XX las sucesivas ampliaciones del ideal y las críticas a sus realizaciones que periódicamente se encontraban insuficientes, han dado lugar a una propuesta en 1948, la Declaración Universal de Derechos Humanos, que es la que tiene vigencia al iniciarse el siglo XXI[352].

La fórmula aristotélica ha sido el hilo conductor de la historia de nuestra cultura, y desde 1789 el de la historia universal, que se puede comprender como la aspiración del hombre como libre en sí hasta su realización como libre por sí según la formulación de Hegel. La historia es historia del consenso generador de lo humano, el proceso de la libertad que quiere la libertad y que realiza la libertad[353]. A pesar de las observaciones hegelianas sobre la imposibilidad de seguir entendiendo según ese esquema la historia y el arte[354], la historia todavía

[351] Aristóteles, *Política*, 1253 a 2, «ánthropos phýsei politikón zoón».

[352] La declaración de 1948 en su vigencia actual, puede encontrarse en http://www.un.org/spanish/aboutun/hrights.htm.

[353] «El terreno del derecho es lo *espiritual*; su lugar más preciso y su punto de partida es la *voluntad*, que es libre, de modo tal que la libertad constituye su sustancia y determinación, y el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu que se produce a partir de sí mismo como una segunda naturaleza», G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía del derecho*, § 4, tr. Juan Luis Vermal, Edhasa, Madrid, 1988, p. 65.

[354] G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la estética,* tr. A. Brotóns, Akal, Madrid, 1989, pp. 441-447.

sigue resultando inteligible según las claves que él suministró[355], y sigue teniendo el sentido de realizar la libertad hasta alcanzar el 100% de los seres humanos[356].

La definición aristotélica de hombre como «animal que tiene lenguaje» se cumplía para los varones propietarios de tierras, que en el siglo IV a. C. eran el 1 ó 2% de los 300.000 habitantes de Atenas en los siglos V y IV a. C. Es decir, se cumplía para unos 3.000 individuos, en un conjunto de 20 millones de habitantes en toda Europa y de 150 millones en todo el planeta, o sea, para uno de cada 50.000 seres humanos, que entonces tenían una expectativa media de vida de unos 35 años[357].

La Declaración de los Derechos Humanos tiene vigencia a comienzos del siglo XXI en el mundo occidental para unos mil millones de personas, en un conjunto mundial de 6.000 millones de habitantes. La proporción de hombres libres ha pasado, de ser 1 de cada 50.000, a ser 1 de cada 6, mientras que el número total de hombres con sus derechos formales tutelados ha pasado de 30.000 a 6.000 millones, ahora con una expectativa media de vida 70 años en lugar de los 35 de las épocas anteriores al siglo XIX. Quizá estas cifras sirven para darle validez fáctica y estadística a la tesis hegeliana sobre el sentido de la historia, pero para darle legitimidad filosófica hay que mostrar más analítica y reflexivamente la validez de esas cifras y esa tesis.

La esencia nunca está dada ni es conocida del todo, sino que ha de revalidarse en cada época y en su insuperable horizonte moral. Y puesto que la filosofía es el propio tiempo en conceptos, la legitimidad de la tesis enunciada hay que establecerla por referencia a la validación de la esencia humana, por referencia a la definición de hombre que se puede formular a comienzos del siglo XXI con la necesaria y suficiente autoconciencia epocal.

La concepción aristotélica de la esencia humana tiene como condición la revolución neolítica, es decir, la confluencia hacia el 10.000 a. C.

[355] Cfr. H. G. Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 220-222.

[356] Al menos, eso es lo que está presente en los informes periódicos de la ONU de los últimos 7 años. Para la demografía histórica de ciudades, cfr. http://es.wikipedia.org/wiki/Demograf%C3%ADa_hist%C3%B3rica.

[357] Tomo los datos demográficos de http://en.wikipedia.org/wiki/World_population y de http://es.wikipedia.org/wiki/Poblaci%C3%B3n_humana.

de los tres factores que Gordon Childe estableció como determinantes del cambio de vida paleolítico, a saber, los asentamientos urbanos, la economía de producción y la escritura. Antes de Homero, en la época feudal o heroica y en las anteriores, el hombre no se definía ni podía concebirse en esos términos. Lo que hacía al hombre más poderoso era la fuerza física y la destreza en la caza y en la lucha. Y la supervivencia de los grupos humanos, cazadores recolectores de entre 50 a 200 individuos hasta el cuarto milenio a. C., y asentamientos de entre 500 a 1000 en la edad de los metales y de los monumentos megalíticos, también dependía de la fuerza física y el valor de los jefes[358].

A lo largo del tercer, segundo y primer milenio a. C., y especialmente hacia mediados del primer milenio, el poder en el que se cifra la supervivencia humana cambia por completo. La fuerza física de un hombre frente a otro o de un pequeño grupo de hombres frente a otros, se disuelve como inoperante ante el poder de un grupo numeroso de hombres (de entre mil a cinco mil) organizados específicamente para destruir y con capacidad para desarrollar sus actividades destructivas durante un tiempo superior a varios meses e incluso a varios años.

La fuerza física individual o tribal palidece ante el poder de un ejército. Pero un ejército es algo que depende de un poder político, de una organización política y de una división del trabajo y articulación de funciones. A su vez, un poder político, el poder de un estado, de una ciudad estado, no se genera sólo ni principalmente mediante la fuerza física de un individuo, sino mediante el acuerdo o el consenso de los jefes fuertes de varios grupos diferentes. Así lo habían puesto de manifiesto a lo largo del segundo milenio a. C. las sucesivas coaliciones de los aqueos y sus expediciones para apoderarse de Troya, la ciudad que controlaba el tráfico de grano desde la antigua Escitia (la

[358] Las cifras sobre el número de individuos de las bandas primitivas y sobre las fechas de inicio y la duración de los diferentes periodos varía de unos autores a otros y de unas teorías a otras. Me remito para esos datos a las enciclopedias de internet y a las páginas web de prehistoria http://en.wikipedia.org/wiki/Paleolithic y http://es.wikipedia.org/wiki/Paleol%C3%ADtico, aunque también tengo en cuenta las cifras en que se basan los autores como Marvin Harris, *Nuestra especie* (Alianza, Madrid, 1995, orig. 1989), Peter Jay, *La riqueza del hombre* (Crítica, Barcelona, 2002, orig. 2000), y otros, que, sin embargo, no se mantienen tan actualizadas como las de las enciclopedias y web de la red. Para la transición del Paleolítico al Neolítico, cfr. http://en.wikipedia.org/wiki/Megaliths.

Ukrania actual) hasta las ciudades del mar Egeo y del Mediterráneo oriental[359].

El poder supremo no es la fuerza física, sino el poder político, como Hobbes se encargaría de poner en claro en lo inicios de la Modernidad europea. Pero el poder político se constituye, se obtiene y se mantiene mediante el diálogo y el acuerdo entre los hombres. Ciertamente ese diálogo no excluye la seducción, el engaño, la conspiración y el asesinato, pero esos eventos pertenecen a la trastienda, a los procedimientos para obtener el poder que no legitiman su obtención, mientras que el consenso sí. Y el poder, como Foucault señala insistentemente, no puede aceptarse a sí mismo más que bajo la forma de derecho, y eso es la legitimidad[360].

Los procedimientos ilegítimos son efectivos pero han de ocultarse y disfrazarse de legitimidad. En último término, el poder supremo es el poder estable, y el poder estable es el del consenso, el del diálogo, el del lenguaje, el de la razón, con una dosis de irregularidad asimilable y asumible por ella. Cuando eso se ha experimentado durante dos milenios, entonces se puede definir al hombre como «zoón politikón» y como «animal que tiene palabra»: «El hombre es el único animal que tiene palabra (*logón*). La voz (*phoné*) es signo del dolor y del placer, y por eso la tienen también los demás animales [...] pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc., y la comunidad (*koinonía*) de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad»[361].

Como en los 50 milenios del Paleolítico, la excelencia humana se cifra en el poder, pero ahora el poder reside en el lenguaje, en la palabra, en la argumentación, en el recuerdo de lo acontecido, en la división del trabajo y la organización, en el diseño de estrategias productivas, defensivas y ofensivas.

[359] Cfr. http://en.wikipedia.org/wiki/City-state y http://en.wikipedia.org/wiki/Trojan_War.

[360] Cfr. M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 1992, pp. 11-35.

[361] Aristóteles, *Política*, 1253 a 3 y a 10-18.

2. LA INFRAESTRUCTURA DE LA DEFINICIÓN DE HOMBRE

La revolución neolítica viene determinada por los tres factores señalados por Gordon Childe y aceptados posteriormente. La aparición de la ciudad, de la escritura y de la economía de producción. Si se considera como factor determinante la alimentación, se puede sostener con Marvin Harris que el estado nace por el descubrimiento y la explotación de un tipo de alimento que puede almacenarse, distribuirse y utilizarse durante largos periodos de tiempo, a saber, el grano[362]. Y que el nacimiento de la explotación agrícola hace posible la esclavitud (porque un esclavo produce más de lo que consume), y la guerra (la actividad empresarial del estado que organiza la sociedad en productores de alimento y armas y guerreros).

El tránsito de la economía de supervivencia a la economía de producción lleva consigo el tránsito del tipo de bien raíz propio del Paleolítico, la mujer, al bien raíz propio del Neolítico, la tierra, y a la autonomización abstracta de la fuerza de trabajo, e implica la aparición de la esclavitud, el comercio internacional, el mercado y la moneda[363].

La aparición y el desarrollo de la ciudad hace posible el tránsito de las monarquías a las repúblicas, la aparición de las constituciones escritas, el tránsito al derecho abstracto, la aparición del derecho civil por una parte, y de la administración pública por otra.

La aparición de la escritura, además de hacer posible la administración, es decir, la contabilidad de la población, de la capacidad de producción de las tierras y los trabajadores, y de las necesidades de consumo de las diferentes demarcaciones territoriales (especialmente en Mesopotamia, Egipto, China y Mesoamérica), hace posible la transmisión del pasado, la promulgación y distribución de leyes, la aparición de sistemas de «educación superior», diferenciados de la socialización primaria (aprendizaje de la lengua y las formas de vida de los niños, mujeres, hombres y ancianos de las tribus paleolíticas), y la aparición de las artes y las ciencias, particularmente en Grecia hacia la mitad del primer milenio.

[362] Marvin Harris, *Nuestra especie*, Alianza, Madrid, 1995, pp. 400 ss.

[363] Cfr. Jacques Attali, *Historia de la propiedad*, Planeta, Barcelona, 1989, pp. 40 ss y 90 ss.

Sobre esta infraestructura social y cultural puede formularse el ideal de la *paideia*, de la educación que hay que proporcionar a los niños para que lleguen a la plenitud de lo humano, es decir, para que se conviertan en seres capaces de generar consenso mediante el lenguaje.

A partir de ahí se puede trazar la historia del humanismo como historia del ideal de *humanitas*, de sus formulaciones y realizaciones epocales. Corrrelativamente, a partir de ahí también se puede trazar la historia de la propiedad y la riqueza, la historia de la ciudad y la historia de la escritura y la comunicación, para analizar la congruencia de esos humanismos epocales con sus infraestructuras respectivas.

Por lo que se refiere a la riqueza, la historia de nuestra cultura describe un proceso que va desde la economía de esclavitud al nacimiento de la economía de mercado. Este proceso registra un punto de inflexión en el siglo XII con el nacimiento incipiente de la burguesía, el derecho mercantil y la banca, otro punto de inflexión en el siglo XVIII con el nacimiento de la revolución industrial, el despliegue del capitalismo y el nacimiento de la escuela clásica de economía con la obra de Adam Smith, y otro punto de inflexión a mediados del siglo XX. Entonces es cuando tiene lugar el cambio del tipo de bien raíz propio del Neolítico, la tierra, al tipo de bien raíz propio del Post-neolítico, el dinero, la aparición de las políticas monetarias y el estado de bienestar, y la fundamentación teórica de las economías financieras en la obra de Keynes.

En cuanto a la ciudad, tras la descomposición del imperio de Roma, el renacimiento urbano que tiene lugar en la Europa del siglo XII culmina con el nacimiento del estado moderno y las naciones a partir del XVI, con el nacimiento y desarrollo de los sistemas administrativos, y del código civil francés de1804, todo ello bajo el impulso de la explosión demográfica de los siglos XIX y XX y de la emergencia de las grandes masas monetarias. Semejante culminación del proceso urbano tiene como rasgos, por una parte, la descomposición o la disolución de la ciudad en el contexto más amplio de las áreas metropolitanas, y en el aún más amplio de ordenación del territorio, y, por otra, la reunión de la mayorías de la población humana en esas amplias zonas urbanísticas.

El hombre, la mayoría de los hombres, viven en ciudades, llegan a ser lo que Aristóteles llama «animal político», cuando las ciudades ya no tienen el carácter de comunidades típico de la *polis* griega y de la *civitas* romana. Desde cierta perspectiva se puede ver el proceso de constitución y disolución de la ciudad como un resultado de procesos productivos, que lleva consigo una escisión entre el ámbito de la actividad laboral y económica, por una parte, y el mundo de la vida y de la realización personal, por otra[364]. Como si el crecimiento y desarrollo de la humanidad hubiera consistido en un proceso de des-humanización más que en un proceso de humanización.

Ciertamente, esos 4.000 millones de individuos urbanizados, aunque tienen garantizados buena parte de sus derechos humanos políticos, en una quinta parte no gozan de los derechos humanos sociales[365]. Pero aún así existe la conciencia de su carencia y la resolución de remediarla por parte de los estados respectivos y de los organismos internacionales.

En lo que respecta a la escritura y la comunicación, los alfabetos y las notaciones numéricas se consolidan con el desarrollo de la documentación escrita a partir del primer milenio a. C. y, a través de la invención de la imprenta y el despliegue de las formas modernas de las artes, las ciencias y las letras, culmina en la proliferación de los medios de comunicación numéricos, acústicos y plásticos del siglo XX. Desde la geometría analítica al álgebra de Boole, desde la radio, al cine y la televisión, y desde el telégrafo y el teléfono a los ordenadores e internet[366].

[364] Así es como lo describe J. Habermas y los teóricos de la escuela de Frankfurt, siguiendo los esquemas conceptuales de Marx.

[365] «En 1975 sólo el 27% de la gente en el mundo en desarrollo vivía en áreas urbanas. En el 2000 el porcentaje era 40% y, según las proyecciones, en el 2030 el mundo en desarrollo será 56% urbano. A pesar de que el mundo desarrollado ya es bastante más urbano, con un porcentaje aproximado de 75% en el 2000, las áreas urbanas de los países en desarrollo están creciendo mucho más rápido y sus poblaciones son mayores», cfr. http://www.inforhealth.org/pr/prs/sm16.

[366] En relación con este tema son muy instructivos lo sitios web: http://en.wikipedia.org/wiki/History_of_writing y http://en.wikipedia.org/wiki/History_of_communication.

El nacimiento e incipiente desarrollo de la escritura dio lugar al tipo de reflexión sobre el lenguaje que se denomina gramática, a la constitución de un saber sobre los elementos, la estructura y los funcionamientos de la lengua y el habla primero, y de la ortografía después. Y la proliferación de los medios de comunicación, de codificación y desciframiento de la información, dio lugar en el siglo XX a otra reflexión sobre los signos y los símbolos que se denomina semiótica.

Los sistemas de información y comunicación que se inician en el siglo XX hacen posible un tipo de interacción humana por encima de las ciudades en sentido clásico, y, consiguientemente, una configuración de los sistemas productivos y distributivos en unos espacios sociológicos y virtuales, que pueden coexistir en un mismo espacio físico o constituirse como foros unitarios por encima de unas distancias de cientos y miles de kilómetros.

Este tipo de comunicación permite generar consensos, comunidades y sistemas productivos y laborales que desbordan las condiciones infra-estructurales neolíticas que hicieron posible la definición aristotélica de hombre. Estas comunidades ponen de manifiesto la persistente vigencia de la definición aristotélica de hombre, pero no ya como posibilitada por la economía de producción, los asentamientos urbanos y la escritura, sino, a la inversa, como posibilitante de nuevas formas de economías, de nuevos tipos de agrupaciones sociales y de nuevos procedimientos de comunicación oral, acústica y visual.

Desde hace tiempo se repite como una tesis canónica de la Antropología filosófica que el hombre no tiene medio sino mundo, porque no se adapta él al medio, sino que adapta el medio a él y de ese modo crea el «mundo», los universos culturales. Semejante tesis se hace perceptible y verdadera por primera vez con la revolución neolítica, pero durante el Neolítico son tantos los desajustes entre el hombre y su medio, entre la vida buena o feliz y las actividades que permiten la supervivencia, que los momentos de optimismo y fe en el progreso frecuentemente tienen su contrapeso en las proclamaciones de la decadencia y alienación humana, desde el degeneracionismo platónico hasta el sentimiento de decadencia de Oswald

Spengler y el hundimiento en la desesperación de algunos enfoques de las alienaciones marxistas.

Con todo, la verdad y la vigencia de la venerable tesis antropológica se presenta con una fuerza nueva a partir del siglo XX, de lo que se puede considerar el fin del Neolítico, cuando se constata, se proclama o se denuncia por doquier que el hombre ni siquiera tiene medio, que la naturaleza ha desaparecido, y que lo único que le queda es mundo, construcción, cultura.

A partir de entonces la riqueza ya no es la tierra, los productos de su superficie, ni el producto de sus profundidades. Es el hombre mismo, su capacidad creativa, el capital humano, lo que produce riqueza. La ciudad, las comunidades humanas, ya no están principalmente en un lugar geográfico, ya no son los lugares físicos donde se logran acuerdos, sino que los acuerdos son los que generan lugares físicos, y de cualquier otro tipo. Y las formas de comunicación, que unificaban el pasado de los hombres según era su actividad con su propio presente, ya no cuentan lo que pasó, sino que unifican las actividades presentes con otras actividades contando lo que va a pasar en el futuro o en cualesquiera otras dimensiones temporales.

No es lo más adecuado llamar a esto deshumanización, ni «muerte del hombre», ni «antihumanismo», por más que todas esas expresiones correspondan a análisis de definiciones del hombre que perdieron su vigencia histórica[367]. Si se miran los procesos a una escala temporal más amplia, y si se enfocan bajo otras actitudes interrogativas, entonces se perciben otros rasgos de ellos que permiten una nueva comprensión. En función de esa nueva perspectiva es pertinente revisar las formas de la realización del hombre y el proceso global de asunción o subsunción de la realidad toda en el mundo, en la cultura, es decir, en la interioridad humana.

[367] Corresponden a M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1993 (orig. 1968), p. 375, y a M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Alianza, Madrid, 1998, *passim.*

3. EL DESPLIEGUE DE LA COMUNICACIÓN: LA SUPERACIÓN DE LA EXTERIORIDAD

EL despliegue de la especie humana sobre el planeta puede verse como un proceso de colonización de territorios inexplorados y deshabitados que va integrando dentro de los grupos humanos todo lo que era exterior a los mismos, incluidos los demás grupos humanos. Dicho de otra manera, hay un proceso de colonización geográfica y cosmológica en el que la exterioridad física pasa a formar parte del ámbito doméstico y familiar, de la sociedad y la historia propias, de la interioridad comunicable y compartible. Y hay un proceso de colonización sociológica mediante la cual los grupos que eran extraños, lejanos y exteriores pasan a ser recíprocamente conocidos, próximos y familiares, o sea, interiores al propio grupo.

De entrada, el tránsito del Paleolítico al Neolítico se ha interpretado como la ocupación de la totalidad de los territorios explotables en términos de caza y recolección, territorios que permitían exportar los excedentes demográficos, y como la apertura de nuevos modos de producción y procedimientos de subsistencia en el seno de los propios territorios, para nuevos excedentes demográficos que ya no podían ser desplazados hacia el exterior[368].

Se puede pensar igualmente que a partir de entonces se producen continuos descubrimientos de modos de subsistencia y de intercambio con lo que va resultando en cada momento exterior, ya sea en el territorio geográfico circundante, en los grupos humanos extranjeros, en el subsuelo, en los otros confines de los mares, en el firmamento, en la estructura íntima de las fuerzas físicas, de las plantas, de los seres vivos, etc.

La cultura, desde su grado cero, es precisamente ese proceso de colonización, y una de las características de su crecimiento es su continua difusión y fusión. El hecho de que la esperanza de vida se haya multiplicado por tres, en una población que se ha multiplicado por mil, desde el pleistoceno hasta el siglo XX, no es ajeno al hecho de que

[368] Es la tesis de la teoría demográfica de Cohen. Cfr. J. E. Cohen, *How many People Can the Earth Support?*, Nueva York, W. W. Norton & Co., 1995.

todas las culturas toman elementos de todas con vistas a su supervivencia y a la mejora de sus condiciones de vida.

Se puede ver el Paleolítico como el periodo de ocupación de todo el territorio del planeta, el Neolítico (desde el 10.000 a. C. hasta el 2000 d. C.) como el periodo de colonización de toda exterioridad, terrestre, sub-terrestre, marítima, aérea, biológica, sideral y psíquica, y el Post-neolítico como el periodo en el que, superada toda exterioridad, los seres humanos construyen desde su propia interioridad mundos y universos con un cierto anclaje de diversa índole en el mundo físico.

Dicho proceso implica la puesta en ejercicio de todas las capacidades humanas, individuales, sociales e instrumentales, de todas las fuerzas y factores de la cultura, y podría representarse esquemáticamente en el cuadro de la página siguiente.

La humanidad surge con el *homo sapiens sapiens*, que se diferencia de los restantes animales porque en lugar de adaptarse él al medio exterior para satisfacer sus necesidades, adapta el medio exterior a sus necesidades, deseos, ilusiones y sueños. El hombre disuelve la exterioridad en la interioridad de su cultura, su lenguaje, sus proyectos, etc., y mediante ellos lleva a cabo la presentación de sí mismo, es decir, realiza sus ideales de *humanitas*, sus concepciones de lo humano, su humanismo.

El hombre necesita siempre un lugar físico en el que situarse, pero inmediatamente lo coloniza culturalmente, lo convierte en interioridad. Porque hay circularidad entre construir, habitar y pensar[369]. Es inevitable la signación y la domesticación de los espacios y de los vivientes con los que se trata al vivir, al sobrevivir, porque es inevitable la emergencia de una intimidad en ese proceso, y porque es inevitable la proyección espacial de la intimidad y la conversión del espacio externo en casa.

La casa es siempre un lugar físico, que puede ser una cueva o una choza en el Paleolítico, una fortaleza, un castillo o un recinto amurallado en la Antigüedad griega y romana y en el Medievo, o una ciudad en los tiempos modernos. Pero ese lugar físico, que es al mismo tiempo una intimidad, el lugar de la compañía y la convivencia, no está flotando en las aguas o en los espacios siderales.

[369] Cfr. M. Heidegger, «Construir, habitar, pensar», en *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2001, pp. 107 ss.

	HUMANIDAD (INTERIORIDAD)		Intercambio entre los ámbitos	INHUMANIDAD (EXTERIORIDAD)	
	ÁMBITO FÍSICO	ÁMBITO POLÍTICO		ÁMBITO FÍSICO	ÁMBITO POLÍTICO
1. Paleolítico	Cueva Choza Poblado	Bandas Tribus Cosmos-Lenguaje	Caza Recolección	Caos	Monstruos
Neolítico 2. Mundo antiguo (Grecia y Roma)	*Polis* *Urbs*	*Patrias* *Civitas*	Domesticación Guerra Conquista Piratería Comercio	Extranjero Exilio	Bárbaros Gentiles Esclavos
3. Medievo	Castillos Ciudades	Reinos *Civitas Dei* Cristiandad	Invasiones Migraciones Guerras Evangelización Excomunión	Extranjero Infierno	Infieles Judíos
4. Modernidad	Países	Nación-Estado	Colonización	Nuevos mundos	Salvajes
5. Post-neolítico	Continentes Mares	Organizaciones mundiales ONU, UNESCO, FMI, OMC...	Migraciones Comercio Turismo Jurisprudencia global	No-exterioridad espacial No-pena de muerte No-infierno	Ilegales Clandes-tinos

Esa casa es el lugar de una banda, una tribu, una familia, un pueblo, unos creyentes o una nación, que sabe de sí porque se define de una manera, porque conoce y sabe de sus fronteras y límites en relación con las partes de la tierra que son desconocidas y con los grupos humanos que les son ajenos.

El proceso de crecimiento de las familias y de los pueblos, como el de la vida, el del logos, el del espíritu o el de la cultura, es llegar al último lugar, conocer el último límite. Para ocuparlo, dominarlo, poseerlo, utilizarlo, admirarlo, venerarlo, adorarlo o lo que sea, pero conocerlo.

Lo otro que la interioridad, la propia casa, el propio lenguaje y el propio mundo, es la exterioridad, el ámbito de lo inhumano, y el destino del conocimiento y de la libertad es conocerlo y reconocerlo todo, para llevarlo todo a su culminación, para dejar ser al ser, o para lo que los programas de humanismo propongan, ya que siempre proponen la realización de la esencia humana.

Para una tribu de cazadores recolectores la exterioridad, lo inhumano, en el ámbito físico, es el caos, y en el ámbito político, los monstruos, es decir, lo que no se puede reducir a conocimiento ni a pacto de diálogo, lo que es hostil. Porque lo que es conocido del ámbito físico constituye el cosmos, y lo que colabora con el hombre en la subsistencia es lo que se puede cazar y lo que se puede recolectar, que es siempre lo poderoso sagrado, el tótem protector.

El Neolítico empieza cuando ya no hay caos ni monstruos porque ya toda la tierra está poblada. Los hombres viven en ciudades y constituyen pueblos políticamente organizados. La exterioridad es menos extraña que la del Paleolítico: es el extranjero, habitado por bárbaros y gentes con quienes hay una relación de guerra o de conquista. O bien de rapiña y piratería, o de comercio.

Para Aristóteles, la piratería es un procedimiento «natural» de obtener recursos materiales y, junto con la guerra, un modo de conseguir esclavos, indispensables para la economía de las ciudades[370]. Pero ya para Cicerón la piratería es un atentado contra la civilización, o sea, contra la universalidad del *ius civile* y del *ius gentium,* mediante el cual a los extranjeros se les reconoce como semejantes.

En la Roma republicana el comercio queda establecido como el único modo de intercambio en lo que ahora ya es el estado civil al que se llega una vez superado el estado de naturaleza. Cicerón no emplea esta terminología, pero sí alaba a Scipion por haber puesto

[370] Aristóteles, *Política*, I, caps. 4-7.

fin a la piratería en el Mediterráneo, o sea, por su labor civilizadora, que consiste justamente en conectar pueblos distantes mediante vías de comunicación seguras y pacíficas. El orden civil es superior a la naturaleza, y la guerra se justifica para velar por ese orden y para restablecerlo. Por eso es un honor entregarle a la patria una vida que de todas formas retornaría a la naturaleza, pues la patria en cierto modo la merece más[371]. Y por eso la peor pena que se le puede imponer a un hombre, la pena capital, es enviarlo a vivir en la naturaleza, es decir, fuera de la *civitas*, en el exilio, que es la verdadera exterioridad.

La *civitas* se rompe cuando ha logrado su universalidad, cuando la *urbe* es todo el *orbe*, cuando la *polis* es por primera vez el *cosmos* y cuando la humanidad habita una *cosmópolis*. Tras la ruptura de la *cosmópolis*, se inicia la descomposición del tejido urbano, mientras que la administración del universo romano es asumida por una comunidad religiosa, la Iglesia cristiana, bajo cuya instrucción se vuelve a iniciar el proceso de generación de reinos, fortalezas, castillos, recintos amurallados y ciudades.

El mundo medieval vuelve a estar constituido por ciudades que forman una constelación de reinos legitimados por la Iglesia, y esa unidad espiritual conoce fundamentalmente una exterioridad: fuera de la Iglesia, donde no hay salvación posible. Fuera de la Iglesia, la exterioridad es, por una parte, un ámbito físico, los territorios infieles, con los que se establece una relación de intercambio comercial, y también de invasión y conquista, y, por otra parte, es un ámbito político-espiritual, el infierno. La comunicación con los infieles es de dos tipos: o se les evangeliza y se les convierte, y entonces se les trae a la interioridad de la humanidad, o se convierte a los fieles en infieles y se les expulsa a la exterioridad, a las «tinieblas exteriores», por la excomunión.

No se trata de una relación puramente «espiritual» en el sentido de «mental». En la medida en que la Iglesia asume la administración romana, la relación con los fieles es de tipo jurídico, y el derecho canónico es el que determina la estructura y el funcionamiento de la sociedad civil. Determina quiénes son personas para el derecho, quiénes

[371] Cfr. Cicerón, *Sobre la República*, libro I, 3, 4, ed. de A. d'Ors, Gredos, Madrid, 1984, p. 38.

tienen capacidades jurídicas, cuál es el estado civil de cada uno, etc. Pero también es de tipo jurídico la relación con los infieles, pues su condición determina en buena parte sus capacidades jurídicas en una sociedad cristiana.

Lo que quedaba de exterioridad física en el Medievo desaparece en la Modernidad con la colonización del nuevo mundo, de los nuevos mundos. Los reinos medievales constituyen las naciones modernas con sus correspondientes estados, que rompen la unidad de la cristiandad, y que asumen el mensaje evangélico a través de un proceso de secularización cuya culminación es la expresión de dicho mensaje en forma de declaraciones revolucionarias de derechos del hombre.

El ámbito físico de las sociedades modernas son los países, y su unidad interna es la nación o sociedad civil que la habita, y el estado, que puede concebirse como la sustancia ética de esa sociedad civil, como el saber que tiene una comunidad de sí misma y el querer eficaz sobre sí misma y la tarea que le cabe realizar en el conjunto de las naciones. La tarea es reducir lo que queda de exterioridad, llevar a los salvajes que habitan en los nuevos mundos a la emancipación, a la racionalidad, a la mayoría de edad, en tanto que individuos y en tanto que naciones y estados.

Cuando la Modernidad ilustrada ha llevado a cabo su proyecto ya no es posible imaginar exterioridad alguna, y eso es el inicio de la Postmodernidad en el siglo XX. La exterioridad y lo inhumano son los otros, eso que el siglo XX ha descubierto como lo máximamente valioso en el momento en que acaba de desaparecer, como se ve proclamado en numerosos títulos[372].

Cuando se inicia el siglo XXI, no solamente no hay exterioridad geográfica en el planeta, y sus restos hay que albergarlos y protegerlos en la interioridad humana mediante recintos físicos y leyes administrativas, generando los «parques naturales». Tampoco queda exterioridad fuera del planeta, en sus alrededores y en el sistema solar, ni

[372] Títulos que van desde el de Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad* (Sígueme, Salamanca, 1977) hasta el de Bertrand Badie, *La fin des territoires* (Fayard, París, 1995). La primera vez que se afirma la tesis de la desaparición de la exterioridad es, según D. Innerarity, en K. Jaspers, *Origen y meta de la historia* (Revista de Occidente, Madrid, 1968, orig. 1949).

incluso más allá. La exploración espacial se incia a mediados del siglo XX, pero antes de que finalice la centuria ya se ha acuñado el concepto de «basura espacial» que tiene todas las connotaciones del término «basura» a comienzos del XXI, a saber, residuos de los que hay que responsabilizarse, recoger y reciclar porque no hay ninguna exterioridad que pueda ensuciarse. El universo se mira en cierto modo con los ojos con que se miraba el «mare nostrum» y entre todas las agencias espaciales se asume la tarea que asumió Scipion de limpiar el Mediterráneo de obstáculos y piratas.

Pero no solamente no queda exterioridad geográfica ni sideral. Tampoco queda exterioridad político-moral humana ni divina. El Occidente en el siglo XX suprimió la pena de muerte porque no podía soportar la idea de «desecho humano no retornable», y desarrolló instituciones, programas y leyes en los que asumía la responsabilidad de integrar en la interioridad humana a los individuos humanos que eran destructivos para esa misma interioridad.

Tales leyes y programas están en consonancia con el ideal del humanismo ilustrado y su consideración del hombre como el valor supremo y como un fin en sí mismo. Y en correlación con estas concepciones y sus correspondientes prácticas, desapareció paulatinamente en las formas del cristianismo occidental (aunque no tanto en las formulaciones dogmáticas) la creencia en el infierno. Porque para una sociedad que maneja conceptos como los de «basura y reciclaje» y que ha suprimido la pena de muerte, resulta muy difícil creer que Dios es menos hábil que los hombres en la gestión y tratamiento del mal, de los desechos físicos y humanos, e incluso que pueda haber categoría semejante en el orden divino si se ha suprimido en el humano.

Desaparecida, pues, la exterioridad, no queda relación posible de intercambio con ella. Lo que quedan son relaciones de intercambio entre los diversos sectores y compartimentos de la interioridad humana, que están comunicados entre sí por relaciones comerciales o de puro conocimiento por placer (turismo), y que están tuteladas por leyes de los diferentes estados, o por instituciones y normativas supraestatales como la Organización de las Naciones Unidas, la Organización Mundial de Comercio, etc. El despliegue de la comunicación desde el comienzo del Neolítico hasta finales del segundo milenio d. C. ha dado

lugar a un mundo la globalizado en el que todo está relacionado y conectado con todo.

Aún así, queda una cierta exterioridad dentro de ese mundo globalizado, que es el conjunto de individuos que, por diversos motivos, no quedan adecuadamente integrados dentro del sistema racionalizado de las relaciones entre los humanos. Son los inmigrantes clandestinos, los «sin papeles», los actores de la economía sumergida, los delincuentes, etc. Estos individuos, por numerosos que puedan ser[373], se encuentran en una «cierta» exterioridad porque son «exteriores» respecto de los controles estatales de la nacionalidad, del tráfico mercantil, de la normativa fiscal, etc., pero no son exteriores respecto a la sociedad humana misma porque no son exteriores a sus sistemas educativos, sanitarios, de comunicación, etc., y porque la sociedad humana aspira precisamente a integrarlos según determinadas formalidades establecidas, y derivadas precisamente de esos derechos humanos que vehiculan en concreto la realización del ideal de humanismo.

El despliegue y realización de la esencia humana, de los ideales de *humanitas* o de las propuestas de humanismo, es pues un proceso que tiene las características que señalara Vico en el siglo XVIII y Hegel en el XIX con las correspondientes rectificaciones. Es un proceso de reflexión, de interiorización, de asumir en el lenguaje y en la conciencia, en el diálogo interhumano, parcelas cada vez más amplias de la realidad exterior y de la realidad interna, individual y social. Es una reflexión que tiene sus degeneraciones en formas de barbarie de la racionalidad, como Vico señalara[374], y que procede por aparición para la conciencia y objetivación de todo lo real vivido cognoscitivamente y pragmáticamente, como Hegel señalara también. Pero que a comienzos del siglo XXI no aparece como destinada a culminar en ningún caos ni en ninguna forma absoluta de sabiduría ni de armonía humana.

Más bien puede describirse como una reflexión o un proceso de interiorización que termina una etapa de liquidación de la exterioridad

[373] M. Castell, *La era de la información*, vol. III, *Fin del milenio*, Alianza, Madrid, 2001, p. 3. «La conexión perversa: la economía criminal global», sostiene que la economía criminal y la sumergida representan más del 50% de la economía mundial total.

[374] Cfr. G. B. Vico, *Ciencia nueva*, § 1106, tr. de Rocío de la Villa, Tecnos, Madrid, 1995.

y que inicia otra de articulación y construcción de relaciones entre sus diferentes sectores. El proceso de humanización, de realización del humanismo, se percibe en el siglo XXI más bien como un proceso de superación de las escisiones de la esencia humana de las épocas pasadas, y de construcción de nuevas formas de *humanitas* presididas por el reconocimiento más amplio posible de todos los individuos y grupos humanos.

Ahora es el momento de examinar esas escisiones y esas nuevas fórmulas generadoras de consenso para comprobar el modo en que mediante ellas queda anulada o cumplida la definición de hombre como animal que mediante el lenguaje llega a acuerdos sobre lo justo.

4. ESCISIÓN DE LA ESENCIA HUMANA EN LOS PROCESOS CULTURALES. IDENTIDADES Y FRONTERAS

LAS definiciones de hombre surgen con el lenguaje mismo, y constituyen, a la vez que autodefiniciones de los diferentes grupo humanos, establecimiento de fronteras entre unos grupos y otros. Las relaciones entre los grupos llevan a veces a la disolución de las fronteras y a la constitución de una identidad más amplia, y otras veces al mantenimiento de las diferencias dentro de identidades amplias e internamente diferenciadas. Semejante proceso unas veces tiene lugar mediante el intercambio pacífico y las alianzas de sangre, y otras mediante la guerra, la explotación y la esclavitud, y más frecuentemente mediante las dos cosas.

Desde esta perspectiva, en la constitución de su imperio como único y universal, Roma alcanza, por primera y única vez en la historia, la congregación de todos los hombres bajo un mismo derecho y una misma lengua, y, correlativamente, la abolición de todas las fronteras. Algo que sólo vuelve a lograrse en cierta manera, o sea, programáticamente, con la Declaración de Derechos Humanos de 1948.

Cuando Roma alcanza esa meta, ya en otros territorios antiguamente ajenos al imperio se han producido otras escisiones y han

surgido otras fronteras, que vendrán a reproducirse dentro de él, y en la reconstrucción del mundo subsiguiente a la disolución del imperio.

En Oriente Medio, y más del mil años antes de que Grecia y Roma empezaran a existir, se produce la gran escisión entre los hijos de Abraham, Ismael hijo de Agar e Isaac hijo de Sara, que da lugar por una parte a los ismaelitas o agarenos, o sea, los pueblos de cultura islámica, y los israelitas hijos de Isaac. Los primeros siempre conservaron memoria de su origen abrahámico y de sus vínculos con los descendientes de Isaac, mientras los segundos no, es decir, «Israel olvidó a Ismaél»[375].

La otra gran escisión que se produce dentro del mundo israelita es la de los seguidores de Jesús, la de quienes le consideran como el Cristo. A su vez, una parte de los cristianos se despliega por el mundo romano y, sobre las ruinas del imperio, constituye el cristianismo como religión de la cultura occidental y de la naciente Europa, y como religión que a su vez se olvida de los hijos de Ismael y de las otras ramas de cristianismo no paulinas.

El modelo de la *humanitas* romana, con su sentido de la universalidad, es recogido por el cristianismo paulino, que reproduce las fronteras anteriores en la forma de frontera entre fieles e infieles. El nacimiento de Europa y la consolidación de la cultura occidental, es la creación de otras nuevas fronteras. Al este de Roma, en Constantinopla, están los herejes (los que pervierten la fe), al sur, en África y Oriente Medio, los infieles (los hijos de Ismael), dentro de Europa, pero con un estatuto jurídico diferente del de los súbditos, están los pérfidos judíos (los que rechazaron la fe), y al oeste, en América, los paganos (los que nunca supieron nada de la verdadera fe)[376].

[375] Cfr. Reinhardt Lauth, *Abraham y sus hijos. El problema del Islam*, Prohoms Edicions, Barcelona, 2004.

[376] Para una panorámica de la discriminación de los judíos en el Medievo cfr. J. Choza y W. Wolny, *Infieles y bárbaros en las Tres Culturas*, CEU, Sevilla, 2000. Para una perspectiva de la fusión de cristianismo y paganismo durante la colonización española de América, cfr. Jaime Peire, «La poética cultural de las culturas indígenas: lectura de textos indígenas del siglo XVI y principios del XVII», en J. Choza y J. de Garay, *La escisión de las Tres Culturas*, Thémata, Sevilla, 2008.

Esta es la gradación geográfica, sociológica y política de lo humano, que los estudiosos de Aristóteles se esfuerzan por compaginar con su metafísica porque en épocas posteriores las definiciones metafísicas eran las más relevantes.

Para el propio Aristóteles la definición metafísica de hombre no tenía tanta relevancia como la tuvo después, ni tantas implicaciones jurídico-políticas, pero a partir de siglo XVI empezaron a tenerlas. Porque entonces es cuando empiezan a constituirse de un modo férreo las fronteras espaciales, territoriales. Precisamente en el momento en que emergen nuevas fronteras lingüísticas con el nacimiento de las lenguas modernas europeas, y nuevas fronteras religiosas, con la fragmentación del cristianismo paulino resultante del Cisma de Occidente. Las fronteras religiosas y lingüísticas, que como observa Maquiavelo constituyen las determinaciones más fuertes de la identidad de los grupos sociales, y habían existido desde la más remota antigüedad, se reforzaron con fronteras geográficas, territoriales y administrativas, cosa que no había ocurrido antes.

Las fronteras entre el imperio otomano y el de los Augsburgo, y en general, entre el cristianismo y el islam, son también unas fronteras que producen divergencias y bifurcaciones en los caminos de la ciencia, el derecho, las diversas técnicas, etc., entre Europa y el resto del mundo.

Por su parte, dentro de Europa, con el nacimiento del estado moderno es cuando se produce el cambio de la primacía de la jurisdicción personal, característica del Medievo, a la primacía de la jurisdicción territorial.

La Modernidad es el gran periodo de las fronteras en la historia de la cultura occidental, porque el estado moderno se constituye y se desarrolla sobre un sentido muy rígido de ellas, y la Modernidad en general también. Tanto es así que crea también unas fronteras temporales completamente impenetrables.

La determinación espacial de «Europa» coincide con la determinación temporal «Modernidad», de manera que ambos términos se constituyen como solidarios en virtud de la rigidez de las fronteras espaciales y temporales que se establecen en los siglos XV y XVI. Con el nacimiento de la Modernidad tiene lugar, también, la construcción

de una gigantesca frontera temporal, que es la consolidación de la categoría «Renacimiento», como una especie de telón de acero hacia tiempos anteriores.

La Modernidad marca también el comienzo de la «edad oscura» islámica, el periodo de decadencia después del esplendor de los califatos de Bagdad y Córdoba durante el Medievo. La islamización de Asia y la cristianización de América a partir del siglo XV, en cierta medida es percibida desde Occidente como estancamiento económico, científico, técnico y cultural del Asia budista y confuciana, y del Asia islamizada, y como desarrollo económico y cultural de la América cristianizada.

Por eso puede decirse que hay una racionalidad moderna, o sea, europea, una racionalidad islámica y una racionalidad judía[377], y, correlativamente, puede pensarse que la religión europea-occidental, la religión islámica y la religión judía, son más incomunicables culturalmente que religiosamente.

Las identidades culturales modernas contrastan fuertemente con las identidades antiguas. Sus factores constituyentes son más débiles, y por eso necesitan reforzarse más. Las identidades paleolíticas venían determinadas por la lengua y la religión, es decir, por el tótem, que determina la incardinación familiar y tribal. Las neolíticas y medievales, por los mismos factores y además por la organización política y la localidad, pero no por el país como territorio[378].

La frontera temporal que la Modernidad establece respecto del pasado es correlativa del cambio a una mayor relevancia de la jurisdicción territorial, frente al papel más determinante de la jurisdicción personal en épocas precedentes, y de la constitución del modelo antropológico del *self made man*, del hombre que es hijo de sus obras. Con el humanismo moderno, la esencia humana se contruye de un modo

[377] Cfr. Jesús de Garay, «Aristóteles, punto de encuentro y desencuentro entre las Tres Culturas», en J. Choza y J. de Garay, *La escisión de las Tres Culturas*, *op. cit.*

[378] En ese contexto, la identidad individual venía determinada genealógicamente y localmente, como ya se dijo, según el modelo romano del *prenomen*, *nomen* y *cognomen*, es decir, nombre, primer apellido, que denota la filiación, y segundo apellido que denota la localidad, como Gonzalo Fernández de Córdoba, es decir, Gonzalo, hijo de Fernando, de la localidad de Córdoba.

más reflexivo, más interiorizado y más autónomo, como el fraile mendicante que vive de lo que obtiene con su actividad de predicador (la limosna), como Don Quijote o como el sujeto cartesiano[379].

En la Modernidad el hombre nuevo no se quiere definir por nada del pasado, y empieza de nuevo no sólo su lengua, sino también la religión, que entonces es retrotraída al origen por los diferentes reformadores y contrarreformadores. Y precisamente una identidad nueva, en proceso de constitución y de autoafirmación, es lo suficientemente débil como para sentir la discrepancia y las diferencias permanentes como amenazas. La amenaza de la identidad es fuente de violencia en la Modernidad con una virulencia muy intensa porque entonces la identidad es más débil y depende casi exclusivamente de los actos del individuo.

Las identidades nacionales y religiosas se fijan con la paz de Westfalia, pero eso no significa la consolidación de las identidades grupales e individuales, pues las matanzas entre católicos y protestantes se extienden en Francia a lo largo del siglo XVIII, y, posteriormente, la lucha revolucionaria por la imposición del modelo del *self made man* se mantiene entrado el siglo XIX[380]. Cuando la identidad individual y colectiva corta sus vínculos con el pasado y empieza desde cero, la religión o la ideología política, a veces identificadas o superpuestas, aparecen como el más importante de los factores identitarios.

Las bifurcaciones y divergencias entre la cultura occidental y las restantes a partir de la frontera temporal del Renacimiento, da lugar a otro tipo de fronteras temporales, señaladas por Hegel en primer lugar y más tarde por Bloch, y que consiste en la no contemporaneidad de los grupos que viven al mismo tiempo en un mismo o en diferente territorio.

Este era, según Hegel, el caso de los españoles que rechazaron a José Bonaparte y la constitución liberal que les proponía, porque España y los españoles no estaban todavía maduros para una organización social como las que los franceses les proponían, es decir, porque

[379] Cfr. Higinio Marín, *La invención de lo humano*, *op. cit.*, cap. 2.

[380] Cfr. Nicolas Grimaldi, «Tolerancia e intolerancia de la razón en la edad de la Ilustración», en J. Choza y W. Wolny, *Infieles y bárbaros en las Tres Culturas*, CEU, Sevilla, 2000.

la España y los españoles de 1802 no eran contemporáneos de Francia y los franceses de ese mismo tiempo.

Obviamente, el tiempo objetivo, el que se fija en cifras numéricas a partir de un punto cero, es el tiempo de una subjetividad colectiva, que determina el punto de partida y las unidades de medida, y el tiempo de las subjetividades colectivas, como el de las subjetividades individuales, varía mucho de unas a otras.

Después de haber establecido las barreras temporales del Renacimiento y de la no-contemporaneidad, la Modernidad europea ideó un procedimiento para unificar mediante una clave temporal, las culturas de las agrupaciones sociales separadas por fronteras diversas. El procedimiento consistió en reducir los binomios «lejos/cerca», «inmorales/virtuosos», «salvajes/civilizados», «ellos/nosotros», al binomio «antes/después», y en darle el nombre de evolución. Ellos, están lejos y son salvajes e inmorales, como éramos nosotros antes, pero con el paso del tiempo, llegarán a ser como nosotros somos ahora. Nosotros somos su después, su futuro, y significamos el progreso.

Aunque la Postmodernidad ha cancelado buena parte de las suposiciones del evolucionismo cultural, no por eso deja de tener sentido hablar de la no contemporaneidad de los contemporáneos, como hace Bloch, e incluso en el sentido en que lo hacía Hegel. Cuando a finales del siglo XX Argelia rechazó, mediante referéndum, la constitución democrática que el gobierno le proponía, su situación podría describirse con las mismas palabras con que Hegel describía la de los españoles de comienzos del XIX. En la técnica, en la ciencia, en el derecho y en la administración cabe hablar de progreso, y en ese sentido hay barreras temporales entre unas culturas y otras, hay unas culturas más atrasadas que otras.

Por otra parte, hay dimensiones de la ciencia y la técnica, del derecho y la administración, no susceptibles de seriación temporal en un sentido unidireccional progresivo, y en relación con ellas, la incomunicabilidad entre las culturas es mucho más intensa que la producida por fronteras espaciales y las temporales, y es la de la heterogeneidad.

En cierto modo, los elementos separados por una barrera espacial o por una barrera temporal, pertenecen al mismo género, y

por lo tanto tienen mucho en común. Los países están separados por unas fronteras que delimitan una nación de otra, pero las dos son naciones, las dos tienen estados, las dos pueden tener representación en la ONU, etc. Las barreras temporales señalan que los países más desarrollados y los menos tienen en común una misma línea histórica, pero eso significa que comparten una trayectoria tecnológica y científica, jurídica o administrativa, y eso ya indica la pertenencia a una clase común.

Pero ese no es el caso cuando se trata de grupos formados por indios, mineros, mujeres, homosexuales y terroristas, por ejemplo, y las sociedades postmodernas están formadas cada vez más por agrupaciones de tipos heterogéneos que escapan y sobrepasan a las administraciones de los estados. Entre estos grupos se da un tipo de barreras y de nudos de comunicación que son los que más estudio requieren en la sociedad del sigo XXI.

Antes de examinar los rasgos del humanismo del siglo XXI y los problemas de la definición y la realización del hombre en ese periodo, es preciso examinar otros procesos de escisión de la esencia humana distintos de los culturales y nacionales, que son los económicos y laborales, y que en el siglo XX convergen con los anteriores hasta superponerse o fundirse con ellos.

5. ESCISIÓN DE LA ESENCIA HUMANA EN LOS PROCESOS LABORALES. SISTEMA Y MUNDO DE LA VIDA

El despliegue de los ideales del humanismo ilustrado produjo en el siglo XVIII la Revolución Industrial, en correlación con la explosión demográfica, el desarrollo urbanístico acelerado, la emigración masiva del campo a la ciudad y la aparición de las grandes masas del proletariado. El escenario urbano permitía una perceción de los contrastes entre los modos de vida de los grupos con mayores y menores recursos económicos, a la vez que la proclamación de los ideales del humanismo ilustrado contribuía a hacer esa percepción más injusta e

hiriente[381]. Pero esa diferencia contribuía a la emergencia de nuevas identidades y nuevas fronteras en el seno de los grupos diferenciados cultural y nacionalmente.

Desde ese punto de vista las descripciones teóricas del desarrollo de la esencia humana elaboradas por Hegel podían resultar escandalosas, y por eso Marx las reelaboró para dar cabida en ellas a los desajustes económico-laborales perceptibles en la segunda mitad del XIX, y proponer una definición de hombre y un ideal de *humanitas* accesible la totalidad de los individuos.

Los planteamientos de Marx fueron revisados en diversos momentos a lo largo del siglo XIX y del XX, manteniendo los elementos básicos de su esquema interpretativo. La última y más influyente reelaboración fue la llevada a cabo por los filósofos de la escuela de Frankfurt, primero Adorno y Horkheimer, y, en la segunda mitad del siglo XX, Jürgen Habermas.

Los análisis de las escisiones de la esencia humana de inspiración marxista remontan el origen de las alienaciones, siguiendo a Rousseau, a los inicios del Neolítico, cuando con el nacimiento de la economía de producción, cabe situar el comienzo de la propiedad privada, los excedentes de producción, la división del trabajo, las clases sociales y la esclavitud.

Estos factores son, en efecto, los que constituyen la estructura de la polis, y lo que se ha llamado antes infraestructura de la definición aristotélica de hombre. Aunque no se puede decir que Aristóteles tuviera una concepción de la igualdad de todos los hombres, no obstante se ocupa de averiguar cómo se puede alcanzar una cierta excelencia humana en las diferentes clases sociales buscando el tipo de virtud propia de las mujeres, los artesanos, comerciantes e incluso esclavos[382].

Para Aristóteles, la excelencia humana propiamente dicha se encuentra en el saber, en el conocimiento terórico, en la sabiduría, y en la política, es decir, en el tipo de actividades que denomina *praxis,* y

[381] Como señalaba J. K. Galbraith, la diferencia y el contraste entre ricos y pobres era más acusado y grave en épocas anteriores, pero se percibía menos y hería menos por la dispersión de la población en las zonas rurales y la menor relevancia de la vida urbana. Cfr. *Historia de la economía,* Ariel, Barcelona, 1998, cap. 11.

[382] Cfr. Aristóteles, *Política,* III, 4-5.

que tienen en sí mismas su propia finalidad y perfeccionan al que las realiza, como pensar, aprender, elegir y decidir. El tipo de actividades que tienen como finalidad producir algo exterior, que queda fuera del agente y que perfecciona a la cosa misma externa, como construir, cocinar, comerciar, cuyo resultado es la casa o la nave construida, los alimentos cocinados o las mercancías transportadas, denominadas *poiesis*, no hacen más sabio, más justos o más buenos a quienes las ejecutan[383].

Por eso el diálogo, el debate y las letras hacen mejores a los hombres en cuanto hombres, y tienen como condición social de posibilidad el ocio. En cambio, el trabajo no sólo no los hace mejores, sino que le impiden aquello mediante lo cual podrían llegar a serlo. El trabajo y las actividades económicas productivas se consideran indignas en la historia de la cultura occidental. Su rehabilitación hasta llegar a considerarse actividad digna, y fuente de dignidad para el que la ejecuta, es un largo proceso que se inicia con las órdenes mendicantes y la ética calvinista, continúa con la revolución industrial, la obra de Adam Smith, los movimientos abolicionistas, y alcanza su expresión en las revoluciones americana y francesa[384], para culminar con la proclamación de Hegel de que el hombre se realiza en el trabajo[385] y la declaración de los Derechos Humanos de 1948[386].

Habermas le reprocha a Marx su laboro-centrismo y rectifica sus analisis y valoraciones sobre el capitalismo en general mediante

[383] Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 2, 4, 5 y 8, para un análisis amplio de la acción y la producción cfr. Leopoldo Eulogio Palacios, *Filosofía del saber*, Gredos, Madrid, 1962.

[384] Esta historia queda expuesta en el cap. 3 del presente volumen.

[385] Hegel, *Filosofía real, Filosofía del espíritu, III,* tr. de J. M. Ripalda, F.C.E., México, 1984, pp. 215 ss.

[386] «Artículo 23. 1. Toda persona tiene derecho al trabajo, a la libre elección de su trabajo, a condiciones equitativas y satisfactorias de trabajo y a la protección contra el desempleo. 2. Toda persona tiene derecho, sin discriminación alguna, a igual salario por trabajo igual. 3. Toda persona que trabaja tiene derecho a una remuneración equitativa y satisfactoria, que le asegure, así como a su familia, una existencia conforme a la dignidad humana y que será completada, en caso necesario, por cualesquiera otros medios de protección social. 4. Toda persona tiene derecho a fundar sindicatos y a sindicarse para la defensa de sus intereses. Artículo 24. Toda persona tiene derecho al descanso, al disfrute del tiempo libre, a una limitación razonable de la duración del trabajo y a vacaciones periódicas pagadas.»

la definición de tardo-capitalismo o capitalismo de estado. Para Habermas, las prácticas de capitalismo estatal iniciadas por Bismarck y desarrolladas por los gobiernos europeos hasta culminar en la expresión teórica que les dió Keynes, significan una modificación clave del capitalismo anterior, y hacen posible un capitalismo aceptable, o sea, una economía social de mercado[387].

Por otra parte, Habermas mantiene el concepto clave de alienación de Marx re-elaborado a partir de las nociones aristotélicas de *poíesis* y *praxis*, y descrito como escisión entre sistema de las necesidades, organización económico-laboral o, simplemente, *sistema*, y *mundo de la vida* o ámbito de la praxis vital, de la comunicación mediante la cual los hombres se ponen de acuerdo sobre lo justo y lo injusto, mediante la cual alcanzan su plena realización moral y política[388].

Habermas considera que el modo de obtener vigencia completa para la definición aristotélica de hombre, de conseguir que sea aplicable al 100% de la población, es lograr la fusión entre el sistema y el mundo de la vida mediante la acción comunicativa, mediante una absoluta participación política que permita a todos los agentes de los procesos directivos y productivos debatir y decidir efectivamente sobre sus objetivos, medios y tiempos de ejecución[389].

Dicho de otra manera, Habermas cree que las democracias modernas, y, en concreto, los estados del capitalismo avanzado, han reproducido la misma escisión que la antigua empresa capitalista, y que la forma de remediar esa alienación es una acción comunicativa que realice absolutamente el ideal del republicanismo, según el cual todos los ciudadanos lo conocen y deciden todo.

Habermas cree que el diálogo entre todos los hombres puede culminar en un consenso si se superan los intereses espúreos de los dialogantes y se llega a constituir una comunidad libre de dominio, lo que le parece particularmente viable en el mundo académico. En ese caso

[387] Cfr. Daniel Innerarity, *Praxis e intersubjetividad. La teoría crítica de JürgenHabermas*, Eunsa, Pamplona, 1985, pp. 95 ss.

[388] Cfr. D. Innerarity, *op. cit.*, pp. 105 ss. y Javier Hernández-Pacheco, *Corrientes actuales de filosofía (II). Filosofía social*, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 310-323.

[389] Cfr. D. Innerarity, *op. cit.*, pp. 210 ss. y Javier Hernández-Pacheco, *op. cit.*, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 295-305.

el consenso es posible, y casi está garantizado, porque la condición de posiblidad del diálogo es la unión de los intelectos en la verdad y de las voluntades en el bien, y la verdad y el bien tienen unos primeros principios en los cuales la concordia está garantizada *a priori*. En los comienzos del siglo XXI, considera que, con vistas a tal objetivo, es posible y conveniente un nuevo diálogo entre la Iglesia y el Estado, e incluso llega a un acuerdo con Joseph Ratzinger sobre el tema, en buena medida gracias a un cierto intelectualismo socrático-platónico que ambos comparten[390].

Ese es el modo de realización de la esencia humana, que la escuela de Frankfurt, percibiendo su dificultad o incluso su imposibilidad, denomima utopía[391].

La obra de Habermas está construida en la década de los sesenta del siglo XX, y a pesar de eso, suena extrañamente igual a la de Eduard Bernstein, el albacea intelectual de Marx a su muerte en 1883, y fundador de la social-democracia alemana[392]. Quizá por eso recibe las mismas críticas de ser demasiado marxista por unos y de no serlo en absoluto, por otros[393].

Habermas, en su *Teoría de la acción comunicativa*, repasa la gran sociología del XIX y el XX, analizando la obra de George Herbert Mead, Durkheim, Weber, Parsons, Popper y Luhmann, para encontrar solamente en el primero el gran aliado que respira el mismo aliento ético que él, y marginando a los demás como tecnócratas que han renunciado a la tarea de dirigir conscientemente la historia o no alcanzan a ella[394].

En realidad, los planteamientos de Weber y algunos weberianos como Luhmann y otros, resultan más modernos y ajustados a los procesos socio-ecnómicos, tecnológicos y culturales de la segunda mitad del siglo XX que los de Habermas.

[390] Cfr. J. Ratzinger y J. Habermas, *Dialéctica de la secularización*, Encuentro, Madrid, 2006.

[391] J. Habermas, *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982 (orig. 1968), parte III, «La crítica como unidad de conocimiento e interés».

[392] Cfr. Eduard Berstein, *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia (1889)*, Siglo XXI, Madrid, 1982.

[393] Cfr. D. Innerarity, *op. cit.*, pp. 96-97.

[394] Cfr. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1999.

Mientras Habermas encuentra solamente alienación y escisión en las sociedades del siglo XX debido al capitalismo, Weber encuentra difusión por doquier de la igualdad y multiplicación del individualismo debido a la burocracia, y Luhmann encuentra progresiva reducción de la complejidad debido a un cierto fin y una cierta racionalidad en los sistemas[395]. Y mientras Habernas encuentra imposibilidad de comunicación y asfixia del mundo de la vida por la acción del sistema, Peter Berger encuentra en el trato impersonal de los funcionarios y en los automatismos sociales, la garantía y la posibilidad de un despliegue fructífero del mundo de la vida y de la comunicación personal, en los ámbitos más reducidos de la familia, los círculos de amigos, y otras esferas de la sociedad civil como la vida política misma[396].

Es posible que la acción comunicativa y el republicanismo democrático que describe Habermas no sean tan deseables, es posible que esa utopía apunte a hurtadillas a una anti-utopía a lo Huxley o a lo Orwell, y es posible que la configuración socio-económica y tecnológico-cultural del mundo occidental en el siglo XX y sus problemas no sean perceptibles con unos esquemas teóricos elaborados en el siglo XIX para describir problemas de entonces. Es lo que corresponde examinar en los siguientes epígrafes.

6. LOS DERECHOS HUMANOS COMO FÓRMULA UNIVERSAL DE IGUALDAD

CON el comienzo de las lenguas en los inicios del Paleolítico aparecen las primeras definiciones de lo humano vinculadas a las autodenominaciones de las bandas y tribus de cazadores-recolectores. En los

[395] Cfr. M. Weber, *Economía y sociedad*, F.C.E., Madrid, 2002, pp. 1060 ss. y N. Luhmann, *Fin y racionalidad en los sistemas*, Editora Nacional, Madrid, 1983.

[396] Cfr. P. Berger y Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1979, pp. 204 ss. Berger y Luckmann sostienen que si el funcionario del banco, del restaurante o del ferrocarril establecieran una relación de amistad personal con cada cliente, no funcionaría el banco, el restaurante ni el ferrocarril, y que el cliente no desea una relación personal con ellos, sino sólo de cordialidad y buen servicio en el ejercicio de su función.

inicios del Neolítico, con el nacimiento de las organizaciones políticas complejas y el nacimiento de la escritura, se formulan las primeras descripciones reflexivas de lo humano en función del lenguaje y el logos por parte de Aristóteles y Cicerón. Estas primeras definiciones reflexivas del hombre y las humanidades enuncian la diversidad lingüística, cultural y social de los diferentes grupos humanos, que son analizadas y desarrolladas en la Modernidad por Vico, Hegel y Dilthey y proyectadas hacia el siglo XX, como proceso de realización de la esencia humana.

Los comienzos del Neolítico, con el despliegue de la economía de producción, los excedentes de producción, la propiedad inmobiliaria, etc., dan lugar a la división del trabajo, la aparición de las clases sociales y una desigualdad entre los hombres, que fue analizada por Rousseau en el más brillante de sus discursos[397], examinada profusamente por Marx y la escuela marxista hasta finales del siglo XX, y caracterizada como la escisión de la esencia humana que representa el mayor impedimento para su realización.

Finalmente el nacimiento de las ciudades estado, de los procedimientos de división del trabajo y de los sistemas de administración, dan lugar a un proceso de racionalización de las organizaciones laborales y políticas, que generan una homologación e igualación de los hombres a la vez que una potenciación de la individualidad. Son los fenómenos analizados por Durkheim y Weber primero y Elias y Luhmann después, como conjunto de disfunciones y tendencias hacia la realización de la esencia humana en la sociedad humana.

El analisis del logos (de las humanidades, de las *letras*) pone de manifiesto los rasgos de la racionalidad de la esencia humana y su unidad a pesar de su diversificación lingüístico-cultural. El análisis de la economía de producción saca a la luz la escisión de la esencia humana en las clases sociales y su posible superación según determinados procesos económicos. Y el análisis de la organización de la polis muestra los rasgos de la igualdad e igualación efectiva de los

[397] J. J. Rousseau, *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*, Alianza, Madrid, 1985.

individuos humanos, es decir, la realización empírica, mayoritaria, de esa esencia abstracta.

Desde los inicios de la historia hay fuerzas que impulsan a la autoconciencia y a la reflexión y que son todas las que se resuelven en expresiones, hay fuerzas que impulsan a la desigualdad entre riqueza y pobreza y que son todas las de tipo económico y productivo, y hay fuerzas que impulsan a la igualdad y a la diferencia entre dominantes y dominados, y a la relevancia creciente del individuo, que son las capacidades demográficas y político-organizativas. Y no podía haber sido de otro modo. La reflexión sola y la autodeterminación ética no son suficientes para crear en los seres humanos una autoconciencia efectiva de igualdad.

Este tercer factor es puesto de manifiesto por los análisis weberianos de la burocracia, que constituyen la infraestructura de la declaración e implantación de los derechos humanos a finales de la Modernidad.

La génesis histórica de la universalización de los derechos humanos, del humanismo global, es, para Hegel, el proceso mediante el cual la libertad quiere la libertad y la realiza. Para Jelineck, Weber y Luhmann, dicho proceso es, en el plano sociológico, el de la racionalización y burocratización. Es el resultado de la diferenciación y autonomización de las esferas culturales, del proceso de secularización, de la sistemática expropiación de los medios de administración, de la racionalización del derecho y de la universalización de la burocracia.

«Los héroes de la fe y la fe misma desaparecen o, lo que es más eficaz aún, se transforman en parte constitutiva de la fraseología de los pícaros y de los técnicos de la política. Esta evolución se produce de forma especialmente rápida en las contiendas ideológicas porque suelen estar dirigidas o inspiradas por auténticos *caudillos*, profetas de la revolución. Aquí, como en todo aparato sometido a una jefatura, una de las condiciones del éxito es el empobrecimiento espiritual, la cosificación, la proletarización espiritual en pro de la 'disciplina'. El séquito triunfante de un caudillo ideológico suele así transformarse con especial facilidad en un grupo completamente ordinario de prebendados»[398].

[398] Cfr. Weber, *El político y el científico,* Alianza, Madrid, 1980, p. 173.

En esta perspectiva, el proceso de emergencia, de reflexión teórica y de implantación política y social del humanismo occidental en todo el planeta, puede verse como proceso de implantación mundial de los sistemas burocráticos y de los derechos humanos.

Dicho proceso de implantación puede estudiarse, según un modelo weberiano, como una sustitución de lo personal o individual por lo homogéneo abstracto, en función de cuatro factores, que no son sucesivos, sino que están articulados de modo sistémico, a saber, 1) la aparición del estado, o el monopolio de la violencia legítima, 2) la aparición y extensión del aparato, de la burocracia, o sea, la profesionalización del cuadro administrativo, 3) la generalización de los mecanismos de representación, y 4) la autonomía del ordenamiento jurídico como sistema social plenamente diferenciado[399].

1) La definición weberiana del estado como monopolio de la violencia legítima tiene, sobre la definición hegeliana del estado como sustancia ética de la sociedad, la ventaja de que alude a una realidad activa en y por sí misma, a una actuación voluntaria y reflexiva, y no diferencia entre declaraciones programáticas y resultados efectivos, o sea, tiene validez inmediata a la vez en el plano ontológico, en el jurídico y en el sociológico.

Es una definición de corte ciceroniano en cuanto da rotunda prioridad a la razón práctica sobre la razón teórica, de corte hobbesiano en cuanto que homologa legitimidad y efectividad empírica, y de corte nietzscheano en cuanto que no remite la acción valorativa a criterios externos. Por otra parte, es una definición que permite identificar la existencia del estado en cualquier tiempo y lugar.

El monopolio de la violencia legítima, la paz, propicia de suyo la creatividad, la industriosidad, el intercambio, y, en general, la prosperidad, como señala Hobbes al enunciar las ventajas del estado civil frente al estado de naturaleza[400]. A su vez, estas características

[399] Cfr. Ignacio Aymerich, *Sociología de los derechos humanos*, Universitat de Valencia, Valencia, 201, pp. 534-535.

[400] Si no hacen otra cosa que pelear entre sí, entonces para los hombres la vida es «solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta», Hobbes, *Leviathan*, ed. de C. Moya y A. Escohotado, Editora Nacional, Madrid, 1980, XIII, p. 225.

del estado civil potencian y aceleran el proceso de expropiación de los medios de administración, tanto en el nacimiento del imperio egipcio o asirio, como en el del imperio otomano, y tanto en los comienzos de la Modernidad en el siglo XVI como en los comienzos de la revolución industrial en el siglo XVIII. La paz y la prosperidad llevan consigo mayor división del trabajo y más riqueza, y la división del trabajo es, de suyo e inmediatamente, burocracia, racionalización, proceso de «desencantamiento del mundo», como sostenía Weber[401]. El nacimiento del estado moderno marca el proceso de homogeneización de los procedimientos prácticos y cancelación de las leyes privadas (*privata lex*, privilegios), es decir, la sustitución de los innumerables sistemas feudales de administración por un único sistema estatal-nacional.

En el principio pertenecen al rey la administración de justicia, la recaudación de impuestos y las obras públicas (especialmente las fortificaciones), pero poco a poco van pasando a la corona, al estado, y organizándose en sistemas, la hacienda pública, la defensa y los ejércitos, las comunicaciones, el comercio, la industria, la educación, hasta que, en el siglo XX, quedan integrados también en la administración estatal los sistemas sanitarios[402].

A partir de la revolución industrial, cada vez hay menos trabajadores, no sólo entre el proletariado sino también en los ámbitos de las profesiones liberales, que sean propietarios de sus medios de trabajo. Los médicos dejan de ser los propietarios de las clínicas, farmacias, y microscopios, que pasan a ser propiedad inventariable de los hospitales; los profesores tampoco son propietarios de sus bibliotecas, universidades, escuelas, laboratorios, etc., que pasan a ser propiedad inventariable de las universidades[403], como antes los militares habían dejado de ser propietarios de sus caballos y sus cañones, y antes los banqueros habían dejado de ser autónomos en la acuñación de

[401] Cfr. Weber, *El político y el científico*, *op. cit*., pp. 200 ss.

[402] La seguridad social se inicia, en lo que se refiere a pensiones y jubilación, en la Alemania de Bismark.

[403] Kant pertenece a la primera generación de filósofos occidentales que vive de su salario como profesor de universidad.

moneda. El monopolio de la violencia legítima tiende a convertirse en monopolio de todos los medios de administración.

Pero esa burocratización no se da solamente en la administración del estado. Se da también en la Iglesia, y en la empresa capitalista, en las organizaciones deportivas y en las asistenciales. Las universidades, que pertenecen a la Iglesia inicialmente, y la banca, prototipo de empresa privada, son instituciones que nacen en el siglo XII y desde sus inicios manifiestan esa tendencia a la burocratización.

2) El monopolio de la violencia legítima, en efecto, genera y consolida el aparato, el cuadro administrativo, que «evoluciona desde el patriarcado, pasando por sistemas prebendarios y feudales, hasta la burocratización»[404].

La burocratización basa su legitimidad en la igualdad de derechos y a la vez la genera, pues dicha igualdad depende funcionalmente de la burocratización. Todas las personas son iguales ante Dios, y todas las personas son iguales por naturaleza, o bien, todas las personas son iguales ante la ley. Estas fórmulas son declaraciones metafísicas y propuestas religiosas, éticas o políticas. Pero además de eso, todas las personas son iguales ante una ventanilla, y si no lo son el que está detrás de ella se vuelve loco y los que hacen cola delante también: el que vende los billetes de tren no lo podrá hacer si tiene que venderle una cosa distinta a cada viajero, y los viajeros no viajarían si el proceso fuera de una complejidad semejante. Y lo mismo con el que despacha medicinas, reparte periódicos, presta dinero, controla el tráfico o califica exámenes de matemáticas. Tiene que concentrarse en un aspecto de lo que hace si ha de poder hacerlo, si ha de prestar un servicio, y tiene que desarrollar la competencia específica para ello, tiene que profesionalizarse.

Así es como el estado moderno genera un cuadro de profesionales que, por una parte, persiguen la eficiencia en el desempeño de sus actividades y, por otra, vehiculan a través de un derecho racional la realización de los ideales que han proclamado las revoluciones[405].

[404] Weber, *Economía y sociedad*, F.C.E., México, 2002, pp. 197-214.

[405] «En todas partes el desarrollo del estado moderno comienza cuando el príncipe inicia la expropiación de los titulares 'privados' de poder administrativo que junto a él existen:

3) En tercer lugar, junto con la emergencia del estado y la emergencia de los cuadros de profesionales de la administración, se produce una generalización de los mecanismos de representación que resulta también de exigencias demográficas y de complejidad.

Inicialmente el monopolio, la burocracia y la representación es ejercida por un solo individuo, pero el aumento de la interdependencia funcional genera formas más complejas de representación, como los parlamentos nobiliarios y consejos reales. Cuando la integración social y la interdependencia funcional son máximas, en la representación se incluye ya a todos los miembros de la comunidad política: es el sufragio universal.

La representación no solamente opera de abajo arriba, sino también de arriba abajo. El que paga impuestos a la corona tiene su representación en las cortes que deciden sobre lo que es justo e injusto o bueno y malo para la *polis*, pero también el funcionario de la corona que vive de la remuneración de la corona, actúa con la autoridad de la corona. El monopolio difunde su eficiencia capilarmente en todas direcciones hasta el último elemento de la administración que, efectivamente, opera con el poder del Estado. Así, el poder con el que el guardia de tráfico pone la multa, el profesor califica el examen y firma el acta, el juez dicta sentencia o el médico firma la baja por enfermedad de un ciudadano, es el poder del Estado.

4) Finalmente, y a la vez que la emergencia del Estado, de los cuadros administrativos y de los mecanismos de representación, se produce la autonomía del ordenamiento como sistema social plenamente diferenciado, porque ni el Estado, ni el aparato, ni la representación operan sin que haya un ordenamiento racionalizado y formalizado que indique el alcance y los límites de la actividad de sus diferentes elementos.

Un ordenamiento es formal y racional cuando las decisiones jurídicas se justifican sólo con argumentos jurídicos, y no está influida

los propietarios en nombre propio de medios de administración y de guerra, de recursos financieros y de bienes de cualquier género políticamente utilizables», Weber, *El político y el científico, op. cit.*, p. 91.

por motivos éticos, políticos, económicos o religiosos, y ésa es también precisamente la característica propia de la burocracia. Los sistemas burocráticos buscan su propia eficacia porque hay «fin y racionalidad en los sistemas», como sostiene Luhmann[406].

La interacción de estos cuatro factores da lugar a una autocoacción individual que incrementa la potencia y el alcance del proceso civilizador, tal como lo describe Norbert Elias. «La capacidad de prever a largo plazo los efectos de las propias acciones entrelazadas a las acciones de otros en un contexto social altamente complejo requiere la exclusión de la violencia y la interiorización de pautas de control rigurosas. Ningún sistema de dominación puede suplir ese autocontrol con formas políticas de control social. Se separan entonces el derecho y la moral, y se instituye la autonomía individual como eje articulador de los sistemas sociales altamente diferenciados»[407].

Este proceso, que describe la historia de la cultura, la economía y los estados occidentales, es el que cabe de algún modo «protocolizar» para el análisis del proceso de implantación de los derechos humanos en los países con una estructura estatal-nacional muy diferente y distante del modelo europeo. Pues el conjunto de los derechos humanos se consolida en función de unas condiciones básicas, que son[408]:

1) La existencia de un sistema legal seguro para dispensar justicia y la existencia de procedimientos formalizados para la resolución de conflictos.
2) La diferenciación institucional de las estructuras legales.
3) La mayor diferenciación y flexibilidad estructural posible del sistema legal, para hacer frente en las mejores condiciones al cambio político y social.
4) La constitución de lo que se llama estado de derecho, cuya base viene dada por esas condiciones, y que, según los casos, brinda

[406] Niklas Luhmann, *Fin y racionalidad en los sistemas*, Editora Nacional, Madrid, 1983 (orig. 1968).

[407] Cfr. Norbert Elias, *El proceso de la civilización*, F.C.E., México, 1995.

[408] Segú Richard Claude, director y editor del *Comparative human rights project*, cit. por I. Aymerich, *op. cit.*, pp. 523-544.

a los individuos mayor o menor protección ante la arbitrariedad gubernamental.

Éstas han sido las condiciones sociológicas, empíricas, de implantación de los derechos humanos, de realización del ideal de humanismo, en la cultura occidental, y el procedimiento y los protocolos que se pueden seguir para su difusión e implantación en el resto del mundo.

Esta implantación de los derechos humanos está lejos de ser pacífica, tanto en el proceso de realización como en el ejercicio normal del ordenamiento ya establecido. El proceso típico-ideal de su establecimiento a lo largo del siglo XX, ciertamente lleva consigo la democratización, emancipación, etc., pero, de hecho, este esquema ideal resulta alterado por antagonismos diversos.

En primer lugar, puede surgir la tensión entre el monopolio de la violencia legítima y los derechos fundamentales, por una parte, y, por otra, el derecho revolucionario, que se presenta siempre como derecho que se legitima de suyo, como *iusnaturalismo*, que es el que pretende subvertir el orden establecido (el monopolio establecido).

Así suele plantearse el antagonismo entre formas racionales de legitimidad (la igualdad) y formas tradicionales y afectivas (nacionalismos), dependiendo de la historia de cada estado.

Una vez que el estado de derecho ha producido una situación de igualdad generalizada mediante los derechos negativos (protección de la propiedad y la privacidad, prohibición de discriminación, etc.), empiezan a aparecer de nuevo las diferencias en virtud de factores o aspectos no reconocidos por el estado derecho y que se expresan en términos de derechos positivos por parte de las políticas del estado de bienestar (derecho a la igualdad de las mujeres, de los inmigrantes, etc.), y estos derechos positivos tienden a entrar en conflicto con los derechos negativos propios de los planteamientos anteriores.

En segundo lugar, la burocracia se puede racionalizar en varios sentidos, y no siempre implica igualdad y democracia.

Se racionaliza en sentido no democrático, cuando no hay fuerzas económicas que operen en sentido del capitalismo, ni cuerpos administrativos de juristas profesionales, como es el caso del Egipto

antiguo, China, o la Prusia de Federico II. En esas situaciones se garantizan los derechos materiales, es decir, se les da a todos por igual alimento, vivienda y vestido, como ocurre en las economías de esclavitud, pero quedan anulados los derechos formales.

La burocracia se racionaliza en sentido democrático cuando hay fuerzas económicas capitalistas que contrapesan a los cuerpos administrativos. Se garantizan los derechos formales, protección de la propiedad y la privacidad, derecho al voto, derecho de expresión, de reunión, etc., pero no los materiales, es decir, no se garantiza que todos sean igualmente propietarios, que todos puedan expresarse igualmente en realidad, etc. En esas situaciones se producen desigualdades económicas que tienden a ser compensadas con los derechos humanos económicos, sociales y culturales, como ocurre en las economías de mercado. La eficacia de cada uno de los sistemas de derechos sociales depende de la historia de cada estado.

7. EL HECHO Y EL DERECHO UNIVERSAL DE LA DIFERENCIA

La sociedad global se caracteriza por un estallido de las condiciones infraestructurales que dieron lugar a la era neolítica, a saber, la economía de producción, los asentamientos urbanos y la escritura. Este estallido ha sido generador de formas emergentes y reivindicativas de la identidad, como los fundamentalismos islámico y estadounidense, como los nacionalismos de las repúblicas ex-soviéticas, Catalunya, etc., como el ecofeminismo, o bien el ecologismo y el feminismo[409].

Por otra parte, ha producido también una ruptura del primitivo orden sexual, una revolución sexual y una re-ordenación familiar que ha puesto en crisis el patriarcado establecido desde el más temprano Paleolítico. Finalmente, y junto con todo eso, ha provocado también

[409] Cfr. Manuel Castells, *La era de la información*, vol. II, *El poder de la identidad*, *op. cit.*, caps. 1 y 2; J. Choza, *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000 e Higinio Marín, «Localización y convergencia de las ideologías (nacionalismo, ecologismo y socialismo)», en H. Marín (ed.), *Nación y libertad*, UCAM, Murcia, 2005.

la crisis del estado, transformando el modelo del estado moderno y dando lugar quizá a un estado impotente o un estado red[410].

La convergencia de todos los grupos sociales del planeta en uno y el mismo modelo de identidad humana y de identidad cultural, a saber, el de los derechos humanos, se ve detenida, obstaculizada o impedida, o acaso solamente desviada, por la violenta emergencia de esas reivindicaciones de la identidad, por los fundamentalismos, los nacionalismos, los ecologismos, en simultaneidad a su vez con un poder político (un modelo de estado) también en periodo de profundas transformaciones.

La realización del modelo ilustrado de humanismo y su proclamación de la igualdad de todos los hombres, ha dado lugar, precisamente en virtud de la consecución de dicha igualdad, a la afirmación de las diferencias de los diferentes grupos, poniendo en crisis el ordenamiento establecido, y suscitando problemas que son de índole política más bien que técnico-adminsitrativa. «Las variaciones en la eficacia de los derechos humanos que todos los indicadores muestran, tienen unas de sus principales causas en el multiculturalismo»[411].

Las dificultades y problemas para la articulación unitaria de las diferentes identidades culturales en un mismo modelo de identidad huma provienen de la correlación y conexión entre los siguientes seis factores: desarrollo económico, desarrollo burocrático, igualdad, derechos humanos, democracia y nación-estado de derecho.

Estos factores están relacionados entre sí también en términos sistémicos, de tal manera que la crisis de cualquiera de ellos, o el fallo de la conexión entre ellos, hace peligrar dicha articulación unitaria, o lo que es lo mismo, el sistema occidental y global en pleno[412]. El mayor riesgo para su estabilidad es, pues, la no integración del multiculturalismo, la exclusión de grupos, países o naciones, la marginación global de ellos, y la economía criminal global, o sea el amplio desarrollo de

[410] Cfr. Manuel Castells, *La era de la información,* vol. II, *El poder de la identidad*, *op. cit.*, caps. 4 y 5.

[411] I. Aymerich, *op. cit.*, p. 542 y W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 1996.

[412] Luigi Bonanate, *La politica internazionale fra terrorismo e guerra*, Laterza, Bari, 2005 (2ª ed.), caps. 2-3.

las actividades al margen de ese modelo positivamente definido, al margen de la ley, de las leyes, es decir, el debilitamiento o la pérdida del monopolio de la violencia legítima[413].

El descubrimiento del orden existencial por la filosofía del siglo XX, es el descubrimiento de que la realidad ontológica, lo que el hombre es (el orden entitativo), determina y, a la vez, resulta de la acción libre, de lo que el hombre hace (orden operativo). Y ello pone de manifiesto que la igualdad de todos los hombres, la unificación de las diversas culturas afirmando sus diferencias en un modelo común de humanismo, no es un asunto más ontológico que político, no es algo garantizado de suyo por la naturaleza, independientemente de lo que los hombres hagan, independientemente de la acción política.

A la altura del siglo XXI, cuando los medios de comunicación tienen a todo el mundo informado de todo, el fallo en la consecución de ese modelo unitario de humanismo, de esa igualdad esencial, o su ruptura, provoca en los seres humanos que son habitantes del mundo, pero no ciudadanos de un estado-nación de los que proclaman y promueven el modelo de humanismo en vigor, una experiencia o una vivencia de orfandad completa. De orfandad política, desde luego, pero también quizá (y esto no es ajeno a los fundamentalismos) de orfandad religiosa, de orfandad absoluta. La experiencia de ser unos exiliados de la *polis* en la que podrían alcanzar una plenitud que les es debida, la experiencia de ser unos exiliados de la ciudadanía, y, por tanto, unos exiliados de la esencia humana. La experiencia y la vivencia de que no pueden recurrir a una instancia (ni particular ni universal, ni humana ni divina) que tutele de un modo suficiente sus derechos humanos, su derecho a ser hombres, en tanto que derechos de ciudadanos.

Se trata de una exigencia y un problema político, pero también jurídico y administrativo, que requieren renovación del estado, del aparato, de los cuadros profesionales, y de los sistemas de procedimientos. El diálogo acerca de lo que es bueno y justo para la *polis* se desarrolla en todos esos frentes.

[413] Cfr. Manuel Castells, *La era de la información*, vol. III, *Fin de milenio*, Alianza, Madrid, 2004, cap. 3.

8. EL TRINOMIO SOCIEDAD CIVIL-ESTADO-NACIÓN

La conmensuración adecuada entre sociedad civil y estado fue, desde los tiempos de Descartes hasta los tiempos de Hegel y a los de Heidegger, la nación. La nación unificaba el criterio territorial de la *polis* griega que abarcaba ahora los países, con el criterio jurídico personal de la *civitas* romana transmutada ahora en ciudadanía, y se fundaba en esa institución clave de la sociedad occidental que fue la familia romana transformada ahora en matrimonio público tridentino[414].

Pero el desarrollo demográfico y las diferentes formas de organización política y económica disolvieron poco a poco dicho modelo de familia a la vez que propiciaron un crecimiento de la sociedad civil más allá de lo que cualquier organización de estado moderno podía gestionar. Por eso el siglo XX, y más en concreto, la década de los 60, vivió, junto a la revolución sexual y la crisis de la familia, la constitución de la sociedad de bienestar y la crisis del estado y la nación, la emergencia de poderosas instituciones y organizaciones supranacionales y de identidades supranacionales.

En la década de los 60, con la revolución sexual, es cuando se anula la diferencia entre hijos legítimos e ilegítimos, y se extiende el principio «todos los hombres son iguales» hasta la fórmula «todos los hijos son iguales». En la década de los sesenta se constituye o consolida la seguridad social en los países de la Europa occidental, en ese periodo nace y se consolida la Unión Europea y es cuando se recrudecen las formas violentas de nacionalismo. Por eso el siglo XXI sabe que aquella conmensuración perfecta entre sociedad civil y estado que era la nación, y aquella conmensuración que Hegel elevó a concepto en su *Filosofia del Derecho,* es algo que pertenece a la Modernidad, es decir, al pasado.

Si en el siglo XXI los hombres pueden organizar su vida (su vivienda, su barrio y su ciudad) y su trabajo (su empleo, su salario, sus seguros y sus impuestos) de un modo congruente con su familia y con la duración de su existencia, entendiendo por «los hombres» seis mil

[414] Sobre el matrimonio y la familia tridentina como eje del ordenamiento social moderno, cfr. J. Choza, «Pequeña historia cultural de la moral sexual cristiana», *Thémata*, 36, 2006.

millones de hombres, ello depende, por una parte, de la dinámica de las fuerzas productivas y reproductivas, económicas y demográficas, y por otra parte, de la habilidad de organización política que ellos mismos tengan.

¿Qué es lo que determina más la articulación de la vida y el trabajo y cuáles son sus formas?¿Qué claves tienen ahora, y qué fuerzas determinan ahora la unificación territorial, domiciliaria, jurídica, ideológica y de intereses de los seres humanos? La comunicación sobre lo que es bueno y justo, que constituye por una parte la esencia humana y, por otra, a la *polis,* se desarrolla en varios ámbitos.

La definición aristotélica de hombre no dice que el consenso ha de lograrse. Dice que se busca en diálogo. Pero la descripción platónica de la aparición del hombre sobre el planeta[415], sí dice que si no se logra el consenso las discrepancias y desacuerdos pueden destruirlo y, de hecho, lo destruyen. Si la esencia humana no se realiza, o se realiza en términos precarios, el hombre no sobrevive, o sobrevive dañado o dañándose, muchos o pocos, pero, en cualquier caso, una parte de la humanidad.

Hay que poder pensar y realizar la unidad humana con la pluralidad cultural. Para eso, hay que pensar la pluralidad como un valor, y no como un hecho. Para eso, hay que pensar de nuevo los sentidos del ser y de la unidad. Para eso, hay que pensar la unidad no como unidad de la identidad, sino como unidad de las diferencias. Y todo ello hay que hacerlo a nivel de organización jurídica y política, a nivel de práctica económica y a nivel de reflexión histórica y filosófica[416].

Porque si, como se expresa en la filosofía de la existencia, en el existir al hombre le va su vida, pierde o gana su realización, en el organizar y gestionar a las sociedades les va la esencia humana, la realización o la descomposición de la humanidad en mayor o menor grado.

[415] Platón, *Protágoras*, 321b- 324c.

[416] Cfr. Jorge V. Arregui, *La pluralidad de la razón*, Síntesis, Madrid, 2004.

9. ESTADO, ADMINISTRACIÓN SUPRA-ESTATAL Y CIUDADANÍA

En cierta ocasión John von Neumann, creador de la teoría de juegos entre otras aportaciones, declaró que había podido desarrollar esa investigación y publicar su *Theory of games and economic behavior* (*Teoría de juegos y comportamiento económico*), junto a Oskar Morgenstern, en 1944, gracias a que estaba colaborando con la IBM y trabajando en sus laboratorios, porque si hubiera estado solamente en la Universidad (en el Instituto de Estudios Avanzados de Princeton University, que es donde estaba) no hubiera podido. Y no hubiera podido –continuaba– porque la delimitación administrativa de las disciplinas y los departamentos de investigación hace muy difícil, y a veces imposible, tomar elementos de la investigación y de los investigadores de otros departamentos para desarrollar los propios estudios.

La organización de cualquier tipo de actividad, y la creación de los sistemas de administración, despliega capilarmente las potencialidades humanas y las especializa en aras de una eficacia imprescindible para el funcionamiento de las sociedades modernas. La burocracia, como Max Weber señalara, se despliega en los mismos términos para el estado de derecho, el ejército, la iglesia, la empresa capitalista o el mundo académico[417].

Dentro de cada uno de esos ámbitos, la burocracia genera barreras insalvables a la vez que crea unos nudos de comunicación, a los que se le puede dar el nombre de públicos en la medida en que pertenecen a entidades con existencia oficialmente reconocida. Las barreras vienen dadas simplemente por las diferencias de ámbitos y, en su caso, de fueros, y los nudos de comunicación vienen constituidos por entidades e instituciones que comunican a esos ámbitos entre sí, como los antiguos sindicatos, las nunciaturas, los consejos sociales de los centros académicos, los consejos de administración de las empresas, etc., y las nuevas instituciones semipúblicas que asumen cometidos de administración y mediación.

Por otra parte, los ámbitos oficiales sancionados por la administración, son reforzados en sus fronteras por elaboraciones culturales

[417] Cfr. M. Weber, *Economía y sociedad*, F.C.E., México, 2004, pp. 716 ss.

que desde los ámbitos académicos, artísticos, deportivos, etc., van invadiendo el lenguaje ordinario y conformando el sentido común, hasta construir nuevas fronteras culturales particularmente espesas. Esas fronteras mentales son las que separan a unos grupos humanos de los «otros», siendo los «otros» los orientales, los negros, los inmigrantes, las mujeres, los homosexuales, los malhechores, las masas, etc. El mundo académico, desde Foucault a Said y a Elias ha levantado acta de la constitución y la fuerza de tales fronteras[418].

A medida que la población aumenta y la sociedad incrementa su complejidad, el estado asume más funciones y desarrolla más el aparato, y la humanidad incrementa su «interioridad», su grado de reflexión sobre sí misma. La reflexión no se produce sólo en términos de actividad intelectual, sino, lo que desde el punto de vista social es más importante, en términos de voluntad y de acción, de modificación de las instituciones existentes y de creación de otras nuevas. Las instituciones son reflexiones de la voluntad y de la acción, hábitos de comportamiento y de resolución de problemas de la sociedad, asumidos por personas jurídicas, por grupos de individuos. Esta modificación, renovación y creación de instituciones en el siglo XX constituye la crisis del estado.

La proliferación, a lo largo de ese siglo, de entidades oficiales, públicas y privadas, a las que los individuos pertenecen, ha producido la vinculación del individuo a una administración y a una panoplia de entidades privadas cada vez más amplias y dispersas, y se ha llegado a una «deslocalización» de la actividad y a una crisis de la identidad individual. El hecho de que las agrupaciones de individuos y las instituciones en las que se incardinan, como las iglesias, las empresas, las universidades, etc., tengan un carácter cada vez más complejo y más supranacional, da lugar a que el principio de territorialidad con el que se inaugura la Modernidad, el estado moderno y la nación moderna, entre en fase de obsolescencia. No es que se produzca una «deslocalización» de las empresas, del ejército o de la banca, es

[418] Cfr. Michel Foucault, *Vigilar y castigar: el nacimiento de la prisión,* Siglo XXI, Madrid, 2000; Edward Said, *Orientalismo*, Libertarias-Prodhufi, Madrid, 1990 y Norbert Elías, *El proceso de la civilización*, F.C.E., México, 1995.

que el principio moderno de territorialidad nacional pierde vigencia paulatinamente[419].

El incremento del número y la complejidad de las instituciones, y la diversidad y la dinámica de las culturas integradas en las administraciones públicas, hacen saltar la unidad de las administraciones estatales, como ocurrió en la última década del siglo XX con la URSS, Yugoslavia y Checoslovaquia, y en la primera del siglo XXI con Bélgica.

Desde el punto de vista de la historia del humanismo, la crisis del estado moderno es una crisis en el proceso de realización de la esencia humana, una crisis en el consenso acerca de lo bueno y justo para la *polis*, y puede describirse como un crecimiento desmesurado desde comienzos del siglo XX hasta sus últimas décadas, con un punto de inflexión en la última década del siglo XX y en los comienzos del XXI.

El crecimiento desmesurado viene dado por el desarrollo del estado de bienestar, y tiene como cifra el hecho de que, como se señaló en el capítulo 3, los estados occidentales empiecen administrando el 15% del PIB de los países respectivos en 1900, que en la década de 1990 administren más del 50% del PIB de media, y que se retroceda a un 40% de media en la primera década del siglo XXI[420]. Ello está en correlación con la emergencia del capitalismo de estado y las políticas keynesianas (lo que Habermas llama el capitalismo tardío), y con los procesos de reprivatización y las políticas neoliberales propugnadas por Hayek y Friedmann y desplegadas a partir de los 80 en Inglaterra, Chile o China por los gobiernos respectivos[421].

Las reprivatizaciones no significan un abandono de la razón práctica, ni la renuncia a la supervisión ética y política de los procesos

[419] Sobre la sustitución de las identidades y relaciones diacrónicas, genealógicas antiguas y medievales, por las actuales y trasversales en la Modernidad, cfr. Higinio Marín, «Localización y convergencia de las ideologías (nacionalismo, ecologismo y socialismo)», en H. Marín (ed.), *Nación y libertad*, UCAM, Murcia, 2005.

[420] Cfr. «Evolución de los presupuestos del estado en el siglo XX», *The Economist*, 6-12-1997, p. 90.

[421] Cfr. M. Friedman, *Capitalismo y libertad*, Rialp, Madrid, 1966 (orig. 1962); Hayek, *La fatal arrogancia*, Unión Editorial, Madrid, 1990 (orig. 1988) y J. K. Galbraith, *Historia de la economía*, Ariel, Barcelona, 1998.

económicos por parte del estado o de los gobiernos, pues esa es su razón de ser. Significa una rectificación de la geografía de los ámmbitos de lo público y lo privado y una nueva definición de la articulación entre ambos[422]. Significa una refundición o fusión del estado y la sociedad civil para una cooperación que permita resolver los problemas generados por el incremento demográfico y de complejidad.

Como ya se había puesto de manifiesto décadas antes en el ámbito de la economía financiera[423], no es necesario mantener la propiedad de una institución económica para controlarla o supervisarla. Basta con una participación.

Ese fue y es el sentido de las privatizaciones. El estado no podía competir con la empresa privada en lo que se refiere a cantidad, calidad y rapidez del suministro de bienes y servicios que el crecimiento y desarrollo de la sociedad demandaba. O podía hacerlo a costa de producir un estancamiento y un retroceso en el desarrollo de los respectivos países. Las privatizaciones no eran una alternativa política, eran el camino de la superviviencia[424]. Su objetivo era y es abaratar los costes de producción de las empresas y servicios, y aumentar la calidad fomentando la competencia, pero no desentenderse de las necesidades de la sociedad civil. Esto supone la transformación de un «estado prestador de servicios» de un tipo estándar a un «estado garante de suministros» con un mínimo de calidades.

Como ejemplos concretos, el estado no proporciona energía, pero establece normas para que de común acuerdo las empresas, con los agentes sociales, sindicatos, consumidores, etc., garanticen un suministro de una calidad y con unos precios competitivos con los de

[422] Cfr. Vittorio Matthieu, ed., *Le public et le privée. La crise du modèle occidental de l'État,* Istituto di Studi Filosofici, Roma, 1979 y D. Innerarity, *La transformación de la política*, Península, Barcelona, 2002.

[423] Cfr. M. Castells, *La era de la información*, vol I., *La sociedad red*, Alianza, Madrid, 2001, caps. 2 y 3.

[424] Como ejemplo concreto y reciente, se puede examinar la retirada del proyecto aeronáutico europeo del Airbus de las exigencias de los gobiernos alemán y francés en cuanto a control de directivos, producción, etc., para dar al consorcio EADS la competitividad que le permita susbsistir frente a la rapidez de los servicios de la empresa rival norteamericana.Cfr. *The Economist,* 11-10-2007, «The political fall-out from some alleged insider-dealing at EADS».

otras empresas nacionales o extranjeras. De modo análogo, el estado no suministra medios de telecomunicación ni de comunicación, pero señala principios para que los diferentes sectores de la sociedad civil alcancen acuerdos sobre el servicio de telecomunicaciones y medios de comunicación, con una garantías de calidad y precios que el estado puede tutelar[425].

Ese es el principio aplicado para la reprivatización de los servicios bancarios, del sexo y el matrimonio o del transporte ferroviario en Europa, para las reprivatizaciones paulatinas del sistema sanitario y el sistema educativo en España, o para su implantación en China[426]. Naturalmente, lo pertinente y adecuado del principio teórico en general, e incluso de su aplicación en las diferentes situaciones particulares, no garantiza que su ejecución en cada caso concreto se haga adecuadamente.

Pero si el estado, o el aparato, se funde en una cooperación estrecha con la sociedad civil en el ámbito nacional, el hecho de que la sociedad civil y sus diversos agentes hayan traspasado con anterioridad las fronteras nacionales, obliga al estado y al aparato a «internacionalizarse».

Como ejemplos concretos, pueden aducirse los acuerdos de la Unión Europea sobre política monetaria común o sobre la producción agrícola comunitaria, lo cual muestra la dependencia del estado respecto de entidades y organismos supraestatales. Pero todavía, y además de la cooperación inmediata y directa entre los estados, en numerosos ámbitos particulares y concretos la cooperación entre las sociedades civiles, con el correspondiente control estatal, conduce a una fusión de las diferentes sociedades civiles entre sí.

Puede servir como ejemplo concreto la constitución y el funcionamiento de la agencia europea del medicamento. Está compuesta por representantes de las diferentes agencias nacionales del medicamento, las cuales, a su vez, no están integradas por funcionarios, sino por académicos, científicos, empresarios, representantes de los gobiernos,

[425] Cfr. Javier Barnes, ed., *Innovación y reforma en el Derecho Adminsitrativo*, Editorial Derecho Global, Sevilla, 2006, pp. 311 ss.

[426] Cfr. Javier Barnes, *op. cit.*, pp. 325 ss.

etc., de modo que la aceptación y circulación de medicamentos tiene que ser aprobada por diferentes organismos conectados. La complejidad de la agencia como un todo hace más dificil la corrupción y significa una mayor garantía en la calidad del producto, mientras que el punto de partida en la libertad de iniciativa de la empresa privada permite la rapidez y la agilidad en la investigación (en línea teórica, de principio, también con los problemas y el acierto diverso en cada caso concreto).

La crisis del estado se manifiesta y se resuelve como una transformación del estado en términos de «privatización» hacia abajo (hacia la sociedad civil) y hacia adentro (la nación), y en términos de «internacionalización» hacia arriba (hacia los organismo supranacionales) y hacia afuera (los demás estados). A su vez, esta crisis del estado provoca una crisis y una transformación de la política, no solo en el sentido de disolución de las fronteras nítidas entre derechas e izquierdas y de debilitamiento de las ideologías, sino también en el sentido de transformación de las características del poder político mismo[427].

La crisis de la política repercute sobre la administración y el aparato alterando las relaciones entre el estado y los individuos. Es propiamente la transformación y renovación del Derecho Administrativo. No solamente se alteran las relaciones del estado y la sociedad civil en orden a prestar servicios a los ciudadanos, sino también las relaciones directas e inmediatas entre el estado y los ciudadanos en lo que se refiere a la articulación entre ellos.

En una sociedad de la información y del conocimiento, los principios constitucionales que orientan la actividad del estado en la línea del libre ejercicio de los derechos humanos y de la libre realización de la personalidad, obligan a la administración a proporcionar a los ciudadanos la información y el conocimiento necesarios para el logro de esas metas constitucionales, y no en términos despóticos, sino en términos dialógicos, democráticos. Proporcionando una información

[427] Cfr. A. Giddens, *Más allá de la izquierda y la derecha*, Cátedra, Madrid, 1994; D. Innerarity, *La transformación de la política*, Península, Barcelona, 2002, *passim* y*La sociedad invisible,* Espasa, Madrid, 2004, cap. 5.

que permita un libre intercambio de bienes y servicios (*e-commerce*), manteniendo una comunicación con los ciudadanos que permita un diseño interactivo de las propuestas de soluciones a los diferentes problemas (*e-politics*), y estableciendo unos canales de representación quefacilite y asegure el diálogo entre los diversos actores sociales y políticos (*e-democracy*)[428].

Hay que insistir. No se trata de opciones entre una u otra ideología política. Ninguna ideología puede sustraerse ahora a esta rectificación de las fronteras público-privado, ni a la fusión estado-sociedad civil, como no pudieron sustraerse a las políticas keynesianas a mediados del siglo XX, y como no podrán sustraerse a las exigencias organizativas que en su día tendrán las sociedades del 2050.

Quizá las ideologías tienen como condición de posibilidad una peculiar configuración de la frontera entre lo público y lo privado, entre el trabajo y el capital y entre el estado y la nación, que se dieron precisamente entre mediados del siglo XVIII y mediados del siglo XX, y que permitieron construir la historia humana entera desde ese punto de vista[429]. Y quizá mirar la complejidad de la sociedad actual con un enfoque ideológico, es decir, con un enfoque decimonónico, impide captar los aspectos más característicos de ella.

La crisis del estado y la universalización de la democracia en la sociedad de la información no es resultado de una voluntad ética o política, ni de una decisión de controlar la historia, como Habermas a veces parece proponer, sino del desarrollo de unos procesos sociales determinados por la misma naturaleza de la racionalización y la burocratización, como Weber y Luhmann observaron. Pero a su vez, estos procesos no son ajenos a la ética y a la política, en cuanto que la política y la ética se ocupan de procurar lo mejor o lo más conveniente según las circunstancias. No crean las circunstancias, o no las determinan en su mayor parte. Se atienen a ellas para sacar el mayor provecho posible.

[428] Cfr. Rainer Pitschas, «El Derecho Administrativo de la Información. La regulación de la autodeterminación administrativa y el gobierno electrónico», en J. Barnes, *op. cit.*, pp. 203-261.

[429] Es posible también que el territorio cultural que las ideologías arrebataron a las religiones vuelva a ser de nuevo ocupado por las religiones tras el debilitamiento de las ideologías, y que vuelvan a reproducirse nuevamente las guerras de religión. Cfr. «In God's name. A special report on religion and public life», *The Economist*, 3-11-2007.

La universalización de la democracia, de la acción comunicativa, fue la propuesta de Georges Herbert Mead en los inicios del siglo XX[430], que Habermas retoma en los años 60 para reformularla en los términos ya señalados de un republicanismo absoluto.

El absolutismo democrático de Habermas y su propuesta de control de la historia aparecen en su formulación maximalista como utópicos e inviables, pero sin embargo la sociedad de la información y las nuevas modalidades de la administración han generado formas en las que el consenso no solamente es el medio de alcanzar soluciones, sino que además es el procedimiento que legitima política y jurídicamente las soluciones alcanzadas. Hasta tal punto, que la solución a un problema obtenida por una organización de estructura piramidal cede como ilegítima ante la obtenida por una organización de estructura reticular. La ética y la política procedimentales son los factores legitimantes[431].

Si el nuevo estado, el nuevo aparato y el nuevo derecho administrativo, en la medida en que representan un nuevo y mayor grado de reflexión de la sociedad sobre sí misma, proveen las condiciones para la realización de la esencia humana en mejores condiciones para el mayor número de seres humanos, y si la exclusión es algo no comtemplado porque lo que se excluye es la exterioridad misma, la situación más grave que le cabe padecer al hombre en una sociedad globalizada de ese modo es la de encontrarse en una exterioridad que no existe.

Ya antes se ha dicho que los individuos que no están bajo la tutela de un estado ni acogidos a la protección que brinda la ciudanía de una nación padecen orfandad política y son unos exiliados de la esencia humana.

Si el derecho administrativo global puede hacerse cargo de aquellos individuos cuya existencia está, por así decirlo, en regla, la antropología cultural, y más específicamente la antropología urbana, se ocupa de los individuos cuya existencia no está «en regla» y viven en

[430] Cfr. G. H. Mead, *Espíritu, persona, y sociedad*, Paidós, Barcelona, 1982 (orig. 1934) e I. Sánchez de la Yncera, *La mirada reflexiva de G. H. Mead. Sobre la sociedad y la comunicación*, Siglo XXI, Madrid, 1995.

[431] Cfr. Eberhard Schmidt-Aßmann, «El método de la ciencia del Derecho Administrativo», en J. Barnes, *op. cit*., pp. 155 ss.

la «exterioridad», y de las agrupaciones que no tienen ningún carácter oficial ni público, y a veces ni siquiera clandestino, que vertebran la sociedad del siglo XXI, mayoritariamente urbana, mediante esos canales de comunicación y de circulación de bienes y servicios, también con importantes funciones identitarias, que son la redes.

Las redes son las bandas urbanas de jóvenes latinos o europeos, las organizaciones de chinos y senegaleses que se ocupan de acoger a los inmigrantes, las ONGs de la más variada índole, los traficantes de droga, de blancas o de inmigrantes que carecen de redes propias. Pero también son redes los club de fútbol o de filatelia, los amigos del Seat 600, o los de los dólmenes, los apóstoles del magnesio o los del yoga.

Las redes están incomunicadas entre sí. Por supuesto, las conocen las ONGs, el ministerio del interior, etc., pero están incomunicadas. Constituyen universos culturales incomunicados por unas fronteras más impenetrables que las nacionales, y que es la heterogeneidad.

Dentro de las redes hay sistemas de comunicación incontrolables: un gay puede ser del club del 600 y apóstol del magnesio, y, desde esta perspectiva, cada individuo es un nudo de comunicación[432]. Con todo, hay individuos que son nudos más poderosos que otros, hay individuos *networking*, que son ellos mismos nudos de comunicaciones y profesionales de las conexiones, y otros muchos, la gran mayoría, que no tienen conciencia del potencial comunicativo de su interconexión y constituyen nudos sordos y ciegos, o nudos desactivados.

Los individuos con conciencia de su carácter nodal operan traspasando continuamente fronteras, o salvando el abismo de heterogeneidad que hay entre mundos incomunicados, tanto privada como pública y oficialmente, tanto en niveles cotidianos y domésticos, como en misiones oficiales de representación. Y tanto ellos como los que no tienen conciencia de su carácter nodal están continuamente expuestos a unas crisis de identidad que se salvan reconstruyendo la esencia humana en unos niveles inéditos, es decir, reelaborando práctica y teóricamente unos modelos de humanismo que se consolidan precariamente.

[432] Sobre las características y funcionamiento de las redes, cfr. Josepa Cucó Giner, *Antropología urbana*, Ariel, Barcelona, 2004.

Las redes constituyen una auténtica maraña en la que los individuos y los grupos luchan por constituirse, identificarse y sobrevivir, atravesando fronteras e integrando en ellos mismos elementos y factores que pertenecen a ámbitos heterogéneos.

Las identidades colectivas y las individuales requieren, en no pocos casos, y en no pocos niveles, redefinición, y, correlativamente también lo requieren las fronteras, pero a su vez, esas fronteras es preciso que sean sumamente porosas y transitables para no destruir a los individuos, a las familias (cualesquiera que sean los modelos a los que respondan) y a los grupos.

La tarea de definir un humanismo al margen de la ciudadanía, la de establecer quiénes somos humanos y cuántos lo somos, en qué consiste serlo y qué medios se proveen para que todos los miembros de la especie lo alcancen, es tarea de las redes, de las subculturas.

Estos dos niveles son los que requieren la atención máxima. El nivel administrativo estatal, en el que, mediante la ciudadanía, se garantizan y tutelan los derechos humanos para todos los individuos situados en un territorio, y el nivel extra-administrativo o clandestino, en el que, mediante una comunicación espontánea se garantiza y se tutela la convivencia en la que los seres humanos se constituyen como tales.

De la ciudadanía se ocupan los estados, según pautas que han de ser renovadas respecto de las usadas en la Modernidad, para lograr que la mayoría o la totalidad de los hombres habiten una *polis* en la que puedan debatir sobre lo justo e injusto para la comunidad, una polis en la que se brinde el suministro de bienes y servicios que la esencia humana requiere en este determinado momento de su despliegue histórico, según las exigencias constitucionales de cada estado.

Del humanismo extra-administrativo se ocupan los propios individuos en las agrupaciones más elementales, familiares, flanqueados por redes privadas y redes públicas como empresas, municipios, iglesias, etc., también renovadas respecto de las provenientes de la Modernidad. Estas instituciones no proporcionan, desde luego, la cobertura de una ciudadanía. Pueden brindar cobertura respecto de algunos derechos humanos sociales, como la atención sanitaria, educativa, informativa, etc., pero no una cobertura total ni «justa».

Podría pensarse una ciudadanía repartida entre distintas instituciones, y no con todos sus recursos monopolizados por el estado. Una ciudadanía distribuida entre organismos inter-estatales o supranacionales, como la policía internacional, las compañías de seguros sanitarios o las iglesias de diferentes confesiones. Porque, de hecho, algunas de estas instituciones operan según modalidades supra-nacionales. En cualquier caso, se trata de un problema para la reflexión y el debate.

Dónde y cuándo falta la cobertura de la ciudadanía, y dónde y cómo se podría establecer para posibilitar la realización de la esencia humana, son las cuestiones que, en tanto que cuestiones abiertas, indican que la definición aristotélica de hombre se mantiene vigente, a pesar de las grandes transformaciones sufridas por la *polis* en los últimos veinticinco siglos, y continúa señalando el horizonte en el que dicha realización ha de transcurrir.

BIBLIOGRAFÍA

«A survey of the World Economy», en *The Economist*, 20-09-1997.

ABELLÁN, A., y otros, *La población del mundo*, Síntesis, Madrid, 1998.

AGUSTÍN, San, *Confesiones*, BAC, Madrid, 1977.

—, *La ciudad de Dios*, BAC, Madrid, 1977.

—, *De Magistro,* BAC, Madrid, 1982.

ANNAUD, J. J., *En busca del fuego*, Canadá, 1981.

Anuario económico geopolítico mundial, Akal, Madrid, 2003.

APEL, Karl-Otto, *La transformación de la Filosofía,* 2 vols., Taurus, Madrid, 1985.

AQUINO, Tomás de, *Summa Theologiae,* BAC, Madrid, 1978, 5 vols.

ARENDT, Hannah, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993 (original: 1958).

ARIES, Ph., *Historia de la vida privada*, Taurus, Madrid, 1987, 5 vols.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970.

—, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1987.

—, *Peri hermeneias*, Gredos, Madrid, 1988.

—, *Política*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970.

ARLETTE Farge, Walter y Minchinton, Georges Duby, *Historia de las mujeres en Occidente*, Taurus, Madrid, 2004.

ARREGUI, Jorge V., *La pluralidad de la razón*, Síntesis, Madrid, 2004.

ASENJO GONZÁLEZ, M., «Nacimiento y planificación de la ciudad medieval», en A. Pérez Jiménez y G. Cruz Andreotti, *De la aldea al burgo. La ciudad como estructura urbana y política en el Mediterráneo*, Ediciones Clásicas, Madrid, 2003.

ATTALÍ, J., *Historia de la propiedad*, Planeta, Barcelona, 1988.

AYMERICH, Ignacio, *Sociología de los derechos humanos*, Universitat de Valencia, Valencia, 2001.

BADIE, Bertrand, *La fin des territoires*, Fayard, París, 1995.

BARNES, J., ed., *Innovación y reforma en el Derecho Administrativo*, Editorial derecho Global, Sevilla, 2006.

BASÁÑEZ, F., *Comercio y sociedad en Aristóteles y Adam Smith*, tesis doctoral, Universidad de Sevilla (1991). En prensa.

BERGER, P., *Risa redentora*, Kairós, Barcelona, 1999.

BERGER, P. y LUCKMANN, T., *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1979.

BERNÁRDEZ, E., *¿Qué son las lenguas?*, Alianza, Madrid, 2004.

BERSTEIN, Eduard, *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia (1889)*, Siglo XXI, Madrid, 1982.

Biblia de Jerusalén.

BLÁZQUEZ, J. M., *Historia económica de la Hispania romana*, Ediciones Cristiandad, 1978.

BONANATE, Luigi, *La politica internazionale fra terrorismo e guerra*, Laterza, Bari, 2005 (2ª ed.).

BREUIL, H. y BURKITT, M.C., *Rock Paintings of Southern Andalusia. A description of a Neolithic and Copper Age Art Group*, Oxford University Press, 1929.

BROADIE, Alexander, «Aquinas and problems of his time», en *Medievalia Lovaniensia*, Leuven University Press & Martinus Nijhoff, The Hague, 1976.

BURKE, Peter, *¿Qué es la historia cultural?*, Paidós, Barcelona, 2006.

CABRILLO, Francisco, *The General Theory of Employment, Interest and Money de John M. Keynes*, en *Nueva Revista*, nº 54, nov.-dic. 1997.

CAMOTTI, G., *Historia de la música, I*: *La música en la cultura griega y romana*, Turner, Madrid, 1986.

CARCHIA, G., *Retórica de lo sublime*, Tecnos, Madrid, 1994.

CARRO IGELMO, Alberto J., *Historia social del trabajo*, Bosch, Barcelona, 1985.

CASTELLS, *La era de la información*, vol. I, *La sociedad red*, Alianza, Madrid, 2001.

—, *La era de la información*, vol. II, *El poder de la identidad*, Alianza, Madrid, 2003.

—, *La era de la información*, vol. III, *Fin del milenio*, Alianza, Madrid, 2004.

CERRO CALDERÓN, G. del, «Perfiles alegóricos de la Civitas Christiana en la literatura patrística», en A. Pérez Jiménez y G. Cruz Andreotti, *De la aldea al burgo. La ciudad como estructura urbana y política en el Mediterráneo*, Ediciones Clásicas, Madrid, 2003.

CHILDE, Gordon, *La revolución neolítica*, F.C.E., México, 1956.

CHOZA, Jacinto, «Las representaciones del yo en Pirandello», en *Thémata*, 22, 1999.

—, «Formas primordiales de la expresión corporal. La danza como plegaria», en *Fedro*, 6, 2007.

—, *Locura y realidad. Lectura psico-antropológica del Quijote*, Thémata, Sevilla, 2007.

—, «Pequeña historia cultural de la moral sexual cristiana», en *Thémata*, 36, 2006.

—, «Lectura de la *Carta sobre el humanismo*», en *Thémata*, 32, Sevilla, 2004.

CHOZA, Jacinto, *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.

—, *Conciencia y afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*, Eunsa, Pamplona, 1990 (2ª ed.).

CHOZA, J. y CHOZA, P., *Ulises, un arquetipo de la existencia humana*, Ariel, Barcelona, 1996.

CHOZA, J. y WOLNY, W., *Infieles y bárbaros en las Tres Culturas*, CEU, Sevilla, 2000.

CHUECA GOITIA, F., *Breve historia del urbanismo*, Alianza, Madrid, 1998.

CICERÓN, *Sobre la República*, Gredos, Madrid, 1984.

«Cities and growth.Why urbanisation is good?», *The Economist*, 8-11-2008.

CLARK, Graham, *La prehistoria*, Alianza, Madrid, 1981.

Código Penal, Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre (B.O.E. núm. 281, de 24 de noviembre de 1995).

COHEN, J. E., *How many People Can the Earth Support?* Nueva York, W. W. Norton & Co., 1995.

COMTE, A., *Catecismo positivista o exposición reducida de la religión universal*, Editora Nacional, Madrid, 1982.

CONDORCET, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano,* Editora Nacional, Madrid, 1980.

CRYSTAL, D., *Enciclopedia del lenguaje*, Taurus, Madrid, 1994.

CUCÓ GINER, Josepa, *Antropología urbana*, Ariel, Barcelona, 2004.

CYRULNIK, B., *Del gesto a la palabra. La etología de la comunicación en los seres vivos*, Gedisa, Barcelona, 2004.

DARWIN, Ch., *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*, Alianza, Madrid, 1998.

De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos, ed. de Alberto Bernabé, Alianza, Madrid, 1988.

DENZINGER, E., *El magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona, 1997.

DERRIDA, J., *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1989.

—, *Introducción a «El origen de la geometría» de Husserl*, Manantial, Buenos Aires, 2000.

DILTHEY, W., *Introducción a las ciencias del espíritu: En la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia*, F.C.E., México, 1978, introducción de E. Imaz.

DOSTOIEVSKI, F. M., *Los hermanos Karamazov*, ed. de Natalia Ujánova, Cátedra, Madrid, 1987.

DURKHEIM, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, Madrid, 1993.

ELIADE, M., *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repeticiones*, Alianza, Madrid, 1972.

ELIAS, Norbert, *El proceso de la civilización*, F.C.E., México, 1995.

—, *La sociedad de los individuos*, Península, Barcelona, 1990.

—, *Teoría del símbolo*, Península, Barcelona, 1994 (original: 1989).

ELLUL, Jacques, *Histoire des institutions: L'antiquité,* París, P.U.F., 1951, ed. española de Francisco Tomás y Valiente, *Historia de las instituciones de la antigüedad: instituciones griegas, romanas, bizantinas y francas*, Aguilar, Madrid, 1970.

ENGELS, F., y MARX, K., *Manifiesto comunista*, Akal, Madrid, 2004.

ESCOLAR, Hipólito, *Historia del libro*, Pirámide, Madrid, 1988.

ESTRABÓN, *Geografía*, III, 2, 5, «Los canales y la navegación en el Mediterráneo», Gredos, Madrid, 1992.

«Evolución de los presupuestos del estado en el siglo XX», *The Economist*, 6-12-1997.

FERNÁNDEZ NIETO, J., «La ciudad en la Grecia clásica y helenística», en A. Pérez Jiménez y G. Cruz Andreotti, *De la aldea al burgo. La ciudad como estructura urbana y política en el Mediterráneo*, Ediciones Clásicas, Madrid, 2003.

FERRER, U., *¿Qué significa ser persona?*, Palabra, Madrid, 2002.

FESTER, Richard, *Protokollen der Steinzeit*, Munich, 1974.

FOUCAULT, M., *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 1979.

—, *Historia de la locura en la época clásica*, F.C.E., México, 1991, 2 vols.

—, *Historia de la sexualidad*, Siglo XXI, México, 1987, 3 vols.

—, *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 1992.

—, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1993 (original: 1968).

—, *Vigilar y castigar: el nacimiento de la prisión,* Siglo XXI, Madrid, 2000

FREUD, S., *Tótem y tabú*, Alianza, Madrid,1999.

FRIEDMAN, M., *Capitalismo y libertad*, Rialp, Madrid, 1966 (original: 1962).

GADAMER, H. G., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977.

—, *Verdad y método, II*, Sígueme, Salamanca, 1992.

—, *Misión de la filosofía*, http://www.uma.es/gadamer/Textos.htm#

GALBRAITH, *Historia de la economía*, Ariel, Barcelona, 1990.

—, *A History of Economics*, Pinguin, London, 1991 (original: 1987).

GARAY, Jesús de, *El nacimiento de la libertad. Precedentes de la libertad moderna*, Thémata, Sevilla, 2007.

GARAY, Jesús de, «Aristóteles, punto de encuentro y desencuentro entre las Tres Culturas», en J. Choza y J. de Garay, *La escisión de las Tres Culturas*, Thémata, Sevilla, 2008.

GARCÍA GUAL, Carlos, «Identidad y mitología. Apuntes sobre el ejemplo griego», en *Identidad humana y fin del milenio*, Actas del III Congreso Internacional de Antropología Filosófica, Barcelona, 1998, en *Thémata*, 23, Sevilla, 1999.

GAVILÁN, E., «Historia subalterna», en J. B. Llinares y N. Sánchez Durá, *Ensayos de filosofía de la cultura*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.

GEERTZ, C., «El sentido común como sistema cultural», en *Conocimiento local*, Paidós, Barcelona, 1994.

GEHLEN, A., *El hombre*, Sígueme, Salamanca, 1980.

GIDDENS, A., *Más allá de la izquierda y la derecha*, Cátedra, Madrid, 1994.

GIEDION, S., *El presente eterno: los comienzos del arte*, Alianza, Madrid, 1981.

GRAMSCI, A., *Cuadernos de la cárcel*, Ediciones Era, México, 1999, 6 vols.

GRIMAL, P., *Diccionario de mitología griega y romana*, Paidós, Barcelona, 1990.

GRIMALDI, Nicolas, *Le désir et le le temps*, Vrin, París, 1992.

—, *Ontologie du temps. L'attente et la rupture*, PUF, París, 1993.

—, *Ambiguïtés de la liberté*, PUF, París, 1999.

—, *Traité des solitudes*, PUF, París, 2003.

—, «Tolerancia e intolerancia de la razón en la edad de la Ilustración», en J. Choza y W. Wolny, *Infieles y bárbaros en las Tres Culturas*, CEU, Sevilla, 2000.

GUIRAND, *F., Mitología general*, Labor, Barcelona, 1962.

HABERMAS, J., *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982.

—, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Taurus, Madrid, 1987.

—, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Gustavo Gili, Barcelona, 2006.

HABERMAS, J. y RAWLS, J., *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona 1998.

HANDKE, P., *La historia del lápiz*, Península, Barcelona, 1991.

HARRIS, M., *Materialismo cultural*, Alianza, Madrid, 1985.

—, *Nuestra especie*, Alianza, Madrid, 1995.

HAYEK, F. A., *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*, Unión Editorial, Madrid, 1990.

HEATER, Dereck, *Ciudadanía. Una breve historia*, Alianza, Madrid, 2007.

HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza, Madrid, 2005.

HEGEL, G. W. F., *Filosofía real*, F.C.E., México, 1984.

—, *Lecciones sobre la filosofía del derecho*, Edhasa, Madrid, 1988.

—, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1980.

—, *Lecciones sobre la estética,* tr. A. Brotóns, Akal, Madrid, 1989.

HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, F.C.E., México, 1967.

—, *Estudios sobre mística medieval*, Siruela, Madrid,1997

—, *Carta sobre el humanismo*, Alianza, Madrid, 1998.

—, «Bauen, Wohnen, Denken», en *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2001.

HELLER, A., *El hombre del Renacimiento*, Península, Barcelona, 1980.

HERNÁNDEZ-PACHECO, J., *Modernidad y cristianismo. Ensayo sobre el ideal revolucionario*, Rialp, Madrid, 1989.

—, *Elogio de la riqueza*, Tibidabo, Barcelona, 1991.

—, *Corrientes actuales de la filosofía (II). Filosofía social*, Tecnos, Madrid, 1997.

HERÓDOTO, *Los nueve libros de la historia,* Gredos, Madrid, 1984.

HESÍODO, *Los trabajos y los días*, Alianza, Madrid, 1986.

—, *Teogonía,* Alianza, Madrid, 1986.

HOBBES, T., *Leviathan*, ed. de C. Moya y A. Escohotado, Editora Nacional, Madrid, 1980.

HORKHEIMER, M. y ADORNO, Th., *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1994.

http://en.wikipedia.org/wiki/Deluge_(mythology).

http://en.wikipedia.org/wiki/Paleolithic.

http://es.wikipedia.org/wiki/Paleol%C3%ADtico.

http://es.wikipedia.org/wiki/Demograf%C3%ADa_hist%C3%B3rica.

http://es.wikipedia.org/wiki/Danza_de_la_abeja.

http://es.wikipedia.org/wiki/L'Encyclopédie. Hay versión gratuita on-line de la Enciclopedia en francés en: http://diderot.alembert.free.fr.

http://www.infoforhealth.org/pr/prs/sm16.

http://en.wikipedia.org/wiki/World_population.

http://es.wikipedia.org/wiki/Poblaci%C3%B3n_humana.

http://www.arte sur.com/evolucio.htm#b.

http://www.un.org/spanish/aboutun/hrights.htm.

http://www.pastranec.net/historia/prehistoria/tablapal.htm.

http://es.wikipedia.org/wiki/Anexo:Tabla_de_culturas_prehist%C3%B3ricas_del_Viejo_Mundo.

http://en.wikipedia.org/wiki/Megaliths.

http://en.wikipedia.org/wiki/City state.

http://en.wikipedia.org/wiki/History_of_writing.

http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/1573_382.

http://en.wikipedia.org/wiki/Tower_of_Babel.

http://it.wikipedia.org/wiki/Ordini_mendicanti.

http://en.wikipedia.org/wiki/History_of_communication.

http://images.google.es/imgres?imgurl=http://www.lafloresta.com.ar/mapas/planoOrdenanzas_de_Felipe_II_sobre_descubrimiento_nueva_1176.shtml.

http://en.wikipedia.org/wiki/Noah.

http://www.undp.org/publications/annualreport2007.

http://en.wikipedia.org/wiki/Trojan_War.

HUME, D., *Diálogos sobre religión natural,* F.C.E., México, 2005

HUSSERL, *La crisis de la ciencia europea,* apéndice III (al § 9a), ed. it., Il Saggiatore, Milano, 1975.

IFRAH, G., *Historia universal de las cifras,* Espasa Calpe, Madrid, 2000.

«In God's name. A special report on religion and public life», *The Economist*, 3-11-2007.

Informe del Banco Mundial, anuario «World Development Report».

INNERARITY, D., *Praxis e intersubjetividad. La teoría crítica de Jürgen Habermas,* Eunsa, Pamplona, 1985.

—, *La transformación de la política,* Península, Barcelona, 2002.

—, *La sociedad invisible,* Espasa, Madrid, 2004.

JAEGER, Werner, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, F.C.E., México, 2007.

JASPERS, K., *Origen y meta de la historia*, Revista de Occidente, Madrid, 1968 (original: 1949).

JAY, Peter, *La riqueza del hombre*, Crítica, Barcelona, 2002.

JOHNSON, Paul, *Historia de los judíos*, Zeta, Barcelona, 2008.

JORDÁ CERDÁ, Francisco «El arte de la Edad de Piedra», en *Historia del Arte Hispánico*, tomo I, Alhambra, Madrid, 1978.

KANT, I., *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita,* Anaya, Madrid, 2006.

—, «Qué es la Ilustración», en *Filosofía de la historia*, Nova, Buenos Aires, 1958.

KERENYI, K. y ORTIZ OSÉS, A., *Arquetipos y símbolos colectivos*, Ánthropos, Barcelona, 1994.

KIERKEGAARD, S., *El concepto de la angustia*, Alianza, Madrid, 2007.

—, *La enfermedad mortal*, Trotta, Madrid, 2008.

KÖNIG, Marie, E. P., *An Anpfang der Kultur*, Berlín, 1978.

KYMLICKA, Will, *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 2000.

LAQUEUR, Thomas W., *Solitary Sex: A Cultural History of Masturbation*, MIT Press, Boston, 2004.

LARA PEINADO, F. y Lara González, F., eds., *Los primeros códigos de la humanidad*, Tecnos, Madrid, 1994.

LAUTH, Reinhardt, *Abraham y sus hijos. El problema del Islam*, Prohoms Edicions, Barcelona, 2004.

—, «Filosofía y religión», en J. Choza y J. de Garay, *La escisión de las Tres Culturas*, Thémata, Sevilla, 2008.

LE CORBUSIER, Jean Giraudoux, Juan Ramón Capella, *Principios de urbanismo (La carta de Atenas)*, Ariel, Barcelona, 1989.

LEROI-GOURHAN, A., *Símbolos, artes y creencias de la prehistoria*, Istmo, Madrid, 1984.

LÉVINAS, E., *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad,* Sígueme, Salamanca, 1977.

LIPOVETSKY, G., *El imperio de lo efímero*, Anagrama, Barcelona, 1990, p. 179.

LIVI BACCI, Massimo, *Historia mínima de la población mundial*, Ariel, Barcelona, 2002.

LUHMANN, N., *Fin y racionalidad en los sistemas*, Editora Nacional, Madrid, 1983.

LYON, S. Ireneo de, *Adversus haereses, sources chrétiennes*, Editions du Cerf, París, 1965.

MADDOLI, G., «Los orígenes de la polis», en A. Pérez Jiménez y G. Cruz Andreotti, *De la aldea al burgo. La ciudad como estructura urbana y política en el Mediterráneo*, Ediciones Clásicas, Madrid, 2003.

MANGUEL, A., *Una historia de la lectura*, Alianza, Madrid, 2003.

MARAVALL, José Antonio, *Antiguos y modernos. La idea de progreso en el desarrollo inicial de una sociedad*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1966.

MARÍN, Higinio, *La invención de lo humano. La génesis sociohistórica del individuo*, Encuentro, Madrid, 2007.

—, *La antropología aristotélica como Filosofía de la Cultura*, Eunsa, Pamplona, 1993.

—, «Localización y convergencia de las ideologías (nacionalismo, ecologismo y socialismo», en Marín, H. (ed.), *Nación y libertad*, UCAM, Murcia, 2005.

Marshack, A., *The Origin of Language: An Anthropological Approach*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1992.

Martínez-Pinna, J., «Urbanismo e ideología política en la Roma arcaica», en A. Pérez Jiménez y G. Cruz Andreotti, *De la aldea al burgo. La ciudad como estructura urbana y política en el Mediterráneo*, Ediciones Clásicas, Madrid, 2003.

Marx, Karl, «Manuscritos económicos y filosóficos de 1844», en *Manuscritos de Economía y filosofía*, Alianza, Madrid, 2003.

—, «Manuscritos económico-filosóficos de 1844», edición digital en http://www.ucm.es/info/bas/es/marx eng/44mp/3.htm.

Matthieu, Vittorio, *Filosofía del dinero*, Rialp, Madrid, 1990.

—, *Le public et le privée. La crise du modèle occidental de l'État,* Istituto di Studi Filosofici, Roma, 1979.

Mauss, M., *Introducción a la etnografía*, Istmo, Madrid, 1971.

McLuhan, Marshal, *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano*, Paidós, Barcelona, 1996.

Mead, G. H., *Espíritu, persona, y sociedad*, Paidós, Barcelona, 1982 (original: 1934).

Minois, G., *Historia de los infiernos*, Paidós, Barcelona, 1994.

Montero Vallejo, M., *Historia del urbanismo en España I. Del Neolítico a la Baja Edad Media,* Tecnos, Madrid, 1996.

Morey, M., *El orden de los acontecimientos*, Península, Barcelona, 1988.

Munford, Lewis, *Técnica y civilización*, Alianza, Madrid, 1982.

Murga, J. L., *Derecho romano clásico, II. El proceso,* Publicaciones Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1989.

Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 1981.

—, *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 1997.

Ortega Arjonilla, Emilio, *Apuntes para una teoría hermenéutica de la traducción*, Universidad de Málaga, Málaga, 1996.

Otto, Walter F., *Las musas y el origen divino del canto y del habla*, Siruela, Madrid, 2005.

Pagden, A., *La Ilustración y sus enemigos*, Península, Barcelona, 1997.

Palacios, Leopoldo Eulogio, *Filosofía del saber*, Gredos, Madrid, 1962.

Parkinson, R., *The Rosetta Stone*, London, British Museum Press, 2005.

Peire, Jaime, «La poética cultural de las culturas indígenas: lectura de textos indígenas del siglo XVI y principios del XVII», en J. Choza y J. de Garay, *La escisión de las Tres Culturas*, Thémata, Sevilla, 2008.

Pérez Herranz, F., *Entre Samos y Museo: la travesía por el número y la forma geométrica*, en J. L., González Recio, ed., *Átomos, almas y estrellas. Estudios sobre la ciencia griega*, Plaza y Valdés, Madrid, 2007.

Pérez Jiménez, Aurelio, *El mensajero Hermes y las propiedades astrológicas de su planeta Mercurio*, en Aurelio Pérez Jiménez y Gonzalo Cruz Andreotti, *Aladas palabras. Correos y comunicaciones en el Mediterráneo*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1999.

Platón, *Protágoras,* Pentalfa, Oviedo, 1980.

Poirrier, Phlippe, *Les enjeux de l'histoire culturelle*, Seuil, 2004.

Polanyi, Karl, «Notes on Primitive Money», apéndice a *The Semantics of Money-Uses*, en *Symbolic Anthropology. A Reader in the Study of Simbols and Meanings*, Columbia University Press, New York, 1977.

Pounds, Norman J. G., *La vida cotidiana. Historia de la vida material*, Crítica, Barcelona, 1999.

Prieto, Carlos, *El Océano Pacífico. Navegantes españoles del siglo XVI*, Alianza, Madrid, 1984.

Ratzinger, J. y Habermas, J., *Dialéctica de la secularización*, Encuentro, Madrid, 2006.

Rico, Francisco, *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*, Alianza, Madrid, 1993.

—, *El pequeño mundo del hombre*, Alianza, Madrid, 1988.

Rikwert, Joseph, *La idea de ciudad. Antropología de la forma urbana en el mundo antiguo*, Blume, Madrid, 1985.

Rioja, A., «Sobre los dioses visibles: estrellas y planetas. Los orígenes de la astronomía griega», en J. L. González Recio, ed., *Átomos, almas y estrellas. Estudios sobre la ciencia griega*, Plaza y Valdés, Madrid, 2007.

Rioux, Jean Pierre y Sirinelli, J., *Para una historia cultural*, Taurus, Madrid, 1999.

Roda Peña, José, *Hermandades sacramentales de Sevilla: una aproximación a su estudio*, Guadalquivir, Sevilla, 1996.

Rodríguez Adrados, F., *Fiesta, comedia y tragedia*, Alianza, Madrid, 1983.

—, *La democracia ateniense*, Alianza, Madrid, 1998.

—, *Introducción a Homero*, Labor, Barcelona, 1984, 2 vols.

Rorty, R., *El giro lingüístico*, Paidós, Barcelona, 1990.

Rossi, Aldo, *La arquitectura de la ciudad*, G. Gili, Barcelona, 1981.

Rousseau, J. J., *Discurso sobre las ciencias y las artes*, Alianza, Madrid, 1985.

—, *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*, Alianza, Madrid, 1985.

ROUSSEAU, J. J., *Discurso sobre el origen de las lenguas*, F.C.E., México, 2008.

SAHLINS, Marshal, *Economía de la edad de piedra,* Akal, Madrid, 1983.

SAID, Edward, *Orientalismo*, Libertarias-Prodhufi, Madrid, 1990.

SAINZ, Victoriano, *La cultura urbana de la posmodernidad. Aldo Rossi y su contexto*, Alfar, Sevilla, 1999.

SÁNCHEZ DE LA YNCERA, I., *La mirada reflexiva de G. H. Mead. Sobre la sociedad y la comunicación*, Siglo XXI, Madrid, 1995.

SCHMIDT-ASSMANN, Eberhard, «El método de la ciencia del Derecho Administrativo», en J. Barnes, ed., *Innovación y reforma en el Derecho Administrativo*, Global Law Press, Sevilla, 2006.

SEPÚLVEDA, Ginés de, *Historia del Nuevo Mundo*, Alianza, Madrid, 1987.

SERNA, Justo y Pons, ANACLET, *La historia cultural. Autores, obras, lugares*, Akal, Madrid, 2005.

SHELL, Marc, *Dinero, lenguaje y pensamiento*, FCE., México, 1985.

SLOTERDIJK, P., *Normas para el parque humano*, Siruela, Madrid, 2000.

SMITH, Adam, *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations,* The University of Chicago Press, Chicago, 1952.

TÁCITO, *Germania*, Gredos, Madrid, 1981.

«The political fall-out from some alleged insider-dealing at EADS», *The Economist,* 11-10-2007.

TUDELA, Benjamín de, *Libro de viajes (1159-1172)*, Gobierno de Navarra, 1994.

TURNBULL, C. M., *The Human Cycle*, Simon and Schuster, New York, 1983.

VEBLEN, Thorstein, *Teoría de la clase ociosa*, F.C.E., México, 1995 (original: 1899).

VICO, G. B., *Ciencia nueva*, Tecnos, Madrid, 1995.

VITORIA, Francisco de, *Relectio de Indis O Libertad de los indios*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1967.

WEBER, Max, *Economía y sociedad*, F.C.E., México, 2002 (original: 1922).

—, *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1980.

SE ACABÓ DE IMPRIMIR ESTE
LIBRO EL DÍA 15 DE JUNIO DE
2009